René Guénon

Sull'esoterismo cristiano

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
Sull'esoterismo cristiano

Indice

Le iniziali «V.I.» ed «E.T.» indicano rispettivamente le riviste «Le Voile d'Isis» ed «Études Traditionnelles».

Parte prima
Struttura e caratteristiche della tradizione cristiana

I - A proposito delle lingue sacre

Qualche tempo fa[1], facemmo notare incidentalmente come il mondo occidentale non avesse a propria disposizione nessuna lingua sacra a eccezione dell'ebraico; si tratta invero di un fatto piuttosto strano, e che richiede qualche osservazione; quand'anche non si abbia la pretesa di risolvere le questioni diverse che sorgono a tale proposito, la cosa non si presenta senza interesse. È evidente che se l'ebraico può adempiere questo ruolo in Occidente, la ragione di ciò risiede nella filiazione diretta esistente tra le tradizioni giudaica e cristiana e nell'incorporazione delle Scritture ebraiche nei Libri sacri del Cristianesimo; ci si può però domandare come mai quest'ultimo non abbia una lingua sacra che gli appartenga in proprio, fatto che rende il suo caso, fra le differenti tradizioni, veramente eccezionale.

Con riferimento a esso, è innanzi tutto importante che non si confondano le lingue sacre con le lingue semplicemente liturgiche[2]: perché una lingua possa svolgere quest'ultima funzione è tutto sommato sufficiente che essa sia «fissa», al riparo, cioè, dalle continue variazioni che necessariamente subiscono le lingue che sono parlate comunemente[3]; ma lingue sacre sono esclusivamente quelle nelle quali vengono formulate le Scritture delle differenti tradizioni. È scontato che ogni lingua sacra è anche nello stesso tempo, e a maggior ragione, la lingua liturgica o rituale della tradizione alla quale essa appartiene[4], mentre non è vero l'inverso; è così

---

[1] *Les racines des plantes*, del n. di settembre 1946 della rivista «Études Traditionnelles»; ora: «Le "radici delle piante"», cap. LXII dei *Simboli della Scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1975.

[2] La cosa è tanto più importante in quanto abbiamo visto un orientalista attribuire la qualificazione di «lingua liturgica» all'arabo, il quale è in realtà una lingua sacra, con l'intenzione dissimulata, e tuttavia abbastanza chiara per chi sappia capire, di deprezzare la tradizione islamica; e questo fatto non manca di essere in rapporto con un altro, che cioè questo stesso orientalista ha condotto in paesi di lingua araba, senza però avere successo, una vera e propria campagna per l'adozione della scrittura in caratteri latini.

[3] Preferiamo servirci a questo proposito dell'espressione «lingua fissa» invece che «lingua morta» com'è abitudine fare, perché fintanto che una lingua sia usata per scopi rituali non si può dire, dal punto di vista tradizionale, che essa sia realmente morta.

[4] Diciamo liturgica o rituale perché il primo di questi due termini si applica propriamente soltanto alle forme religiose, mentre il secondo ha un significato del tutto generale che si adatta a ogni tradizione.

che il greco e il latino, così come alcune altre lingue antiche[5], possono adempiere il ruolo di lingue liturgiche per il Cristianesimo[6], ma esse non sono assolutamente lingue sacre; anche se si supponesse che un simile carattere hanno potuto averlo[7], si tratterebbe in ogni caso di un ruolo avuto in tradizioni scomparse, con le quali il Cristianesimo non ha evidentemente nessun rapporto di filiazione.

L'assenza di lingua sacra nel Cristianesimo diventa ancora più singolare quando si consideri che, anche per quel che riguarda le Scritture ebraiche, il cui testo primitivo tuttavia esiste, esso si serve «ufficialmente» soltanto di traduzioni greche e latine[8]. Per quel che riguarda il Nuovo Testamento, si sa che il suo testo è conosciuto solo in greco, e che è su di esso che sono state eseguite tutte le versioni in altre lingue, anche in ebraico e in siriaco; ora, per lo meno per i Vangeli, è certo impossibile accettare che questa sia stata la loro vera lingua, vogliamo dire quella in cui sono state pronunciate le parole di Cristo. È tuttavia possibile che i Vangeli siano stati effettivamente scritti solamente in greco, e che siano stati in precedenza trasmessi oralmente nella lingua originaria[9]; ci si può però chiedere, allora, perché la fissazione per mezzo della scrittura, quando abbia avuto luogo, non sia stata effettuata anch'essa in tale lingua, e si è qui di fronte a una domanda alla quale sarebbe ben difficile rispondere. Comunque stiano le cose, si tratta di una situazione che non manca di presentare inconvenienti sotto diversi aspetti, giacché solo una lingua sacra può assicurare l'invariabilità rigorosa del testo delle Scritture; le traduzioni variano necessariamente da una lingua all'altra, e, per di più, esse non possono mai essere se non approssimative, perché ciascuna lingua ha i suoi propri modi di espressione, che non corrispondono esattamente a quelli delle altre[10];

---

[5] In particolare il siriaco, il copto e lo slavo antico, in uso nelle diverse Chiese orientali.

[6] È ovvio che teniamo conto soltanto dei rami regolari e ortodossi del Cristianesimo; il Protestantesimo in tutte le sue forme, il quale fa uso delle sole lingue volgari, non ha più, proprio a causa di ciò, una liturgia nel senso proprio della parola.

[7] Il solo fatto che non conosciamo Libri sacri scritti in queste lingue non permette di scartare in modo assoluto tale supposizione, giacché ci sono state nell'antichità molte cose che non sono pervenute fino a noi; esistono questioni che attualmente sarebbe certo ben difficile risolvere, quale ad esempio, nel caso della tradizione romana, quella del vero carattere dei Libri sibillini, e, insieme a essa, quella della lingua nella quale essi erano redatti.

[8] La versione dei *Settanta* e la *Vulgata*.

[9] Questa semplice osservazione, riguardante la trasmissione orale, dovrebbe essere sufficiente per ridurre a nulla tutte le discussioni dei «critici» circa la pretesa data dei Vangeli, e in effetti essa basterebbe a questo scopo se i difensori del Cristianesimo non fossero essi stessi più o meno influenzati dallo spirito antitradizionale del mondo moderno.

[10] Questo stato di cose non manca di favorire gli attacchi degli «esegeti» modernisti; quand'anche esistessero testi in lingua sacra, senza dubbio non sarebbe questo a impedir loro di discutere alla maniera dei profani, ma per lo meno sarebbe allora più facile, per tutti

anche quando rendano nel miglior modo possibile il senso esteriore e letterale, esse interpongono in tutti i casi molti ostacoli alla penetrazione degli altri sensi più profondi[11]; e da ciò ci si può rendere conto di qualcuna delle difficoltà tutte particolari che presenta lo studio della tradizione cristiana per chi non voglia fermarsi a semplici apparenze più o meno superficiali.

È ovvio che tutto questo non vuole assolutamente dire che non esistano ragioni per cui il Cristianesimo abbia tale eccezionale carattere di tradizione priva di una lingua sacra; ben al contrario, ragioni devono certamente essercene, ma bisogna riconoscere che esse non appaiono chiaramente a prima vista, e senza dubbio occorrerebbe, per arrivare a farle emergere, un lavoro notevole che noi non possiamo pensare di accollarci; del resto, quasi tutto quel che ha attinenza con le origini del Cristianesimo e con i suoi primi tempi è sfortunatamente avvolto da molta oscurità. Ci si potrebbe persino chiedere se non ci sia qualche rapporto tra questo carattere e un altro, che è non meno singolare: ed è che il Cristianesimo non possiede, neppure, l'equivalente della parte propriamente «legale» delle altre tradizioni; ciò è a tal punto vero, che per supplirvi esso ha dovuto adattare al proprio uso l'antico diritto romano, apponendovi del resto delle aggiunte, le quali, quantunque gli siano proprie, non hanno però neppure esse la loro origine nella Scrittura[12]. Accostando questi due fatti da un lato, e dall'altro ricordandosi che, come abbiamo fatto notare in altre occasioni, taluni riti cristiani hanno in qualche modo l'aspetto di una «esteriorizzazione» di riti iniziatici, ci si potrebbe anche chiedere se il Cristianesimo originario non fosse in realtà qualcosa di assai diverso da tutto quel che se ne può pensare attualmente; se non per quel che riguarda la dottrina[13], per lo meno per quanto riguarda i fini in vista del quale esso era costituito[14].

---

coloro che conservano ancora qualcosa dello spirito tradizionale, non credersi obbligati a tener conto delle loro pretese.

[11] Ciò è particolarmente visibile per le lingue sacre, nelle quali i caratteri grafici hanno un valore numerico o propriamente geroglifico, valore che ha spesso una grande importanza da questo punto di vista, e del quale una qualsiasi traduzione non lascia evidentemente sussistere nulla.

[12] Si potrebbe dire, servendosi di un termine preso dalla tradizione islamica, che il Cristianesimo non ha *shariyah*; ciò è tanto più rimarchevole, in quanto nella filiazione tradizionale che può esser detta «abramica», esso si situa tra il Giudaismo e l'Islamismo, i quali hanno al contrario, sia l'uno che l'altro, una *shariyah* molto sviluppata.

[13] O forse si dovrebbe dire piuttosto la parte della dottrina che è rimasta generalmente conosciuta fino ai giorni nostri; questa non ha certo subito cambiamenti, ma può darsi che ci siano stati inoltre altri insegnamenti, e talune allusioni dei Padri della Chiesa sembrano non potersi comprendere in modo diverso; gli sforzi fatti dai moderni per sminuire la portata di tali allusioni tutto sommato non fanno che provare le limitazioni della loro propria mentalità.

[14] Lo studio di tali questioni porterebbe anche a sollevare quella dei rapporti tra il Cristianesimo primitivo e l'Essenismo, che è d'altronde abbastanza mal conosciuto, ma del

Per parte nostra, noi non abbiamo voluto qui se non porre semplicemente queste domande, alle quali non abbiamo certo la pretesa di dare una risposta; sennonché, dato l'interesse che esse manifestamente presentano sotto più di un aspetto, ci sarebbe vivamente da augurarsi che qualcuno che avesse a disposizione il tempo e i mezzi per fare le ricerche necessarie al riguardo potesse, un giorno o l'altro, portare sull'argomento qualche chiarimento.

---

quale si sa per lo meno che costituiva un'organizzazione esoterica ricollegata al Giudaismo; su di esso sono state dette molte cose fantasiose, ma anche questo è un punto che meriterebbe di essere esaminato seriamente.

II - Cristianesimo e iniziazione

Non era nostra intenzione ritornare in questa sede su argomenti riferentisi al carattere specifico del Cristianesimo, perché ritenevamo che ciò che ne avevamo detto in diverse occasioni, sia pure più o meno incidentalmente, fosse per lo meno sufficiente affinché non sorgessero equivoci in proposito[1]. Sfortunatamente, abbiamo dovuto constatare in questi ultimi tempi che le cose non stavano così e che, al contrario, si erano a tal riguardo prodotte negli animi di un numero abbastanza grande di lettori confusioni piuttosto preoccupanti; questo ci ha indicato la necessità di fornire nuovamente alcune precisazioni su taluni punti. È però con un certo rammarico che abbiamo preso questa decisione, giacché dobbiamo confessare di non aver mai provato nessuna inclinazione a trattare questo particolare argomento, e ciò per numerose e diverse ragioni, la prima delle quali è l'oscurità pressoché impenetrabile che circonda tutto quel che si riferisce alle origini e ai primi tempi del Cristianesimo; un'oscurità così fitta che, a ben riflettervi, essa non sembra poter essere semplicemente accidentale, ma piuttosto espressamente voluta; questa osservazione sarà d'altronde da ricordare in rapporto con quel che avremo da dire in seguito.

Nonostante tutte le difficoltà che provoca un simile stato di cose, vi è tuttavia almeno un punto che sembra non poter essere messo in dubbio, e del resto esso non è stato contestato da nessuno di coloro che ci hanno fatto pervenire le loro osservazioni; da tale punto però, proprio al contrario, certuni hanno preso lo spunto per formulare talune delle loro obiezioni: questo punto è che, lungi dall'essere soltanto la religione o la tradizione exoterica conosciuta attualmente sotto questo nome, il Cristianesimo aveva

---

[1] Non abbiamo potuto impedirci di provare un certo stupore vedendo come taluni abbiano trovato che gli *Aperçus sur l'Initiation* trattano in modo più diffuso e diretto del Cristianesimo di quanto non facciano altri nostri lavori; possiamo assicurare costoro che, tanto in quell'occasione quanto in altre, noi non abbiamo mai inteso parlarne se non nella misura in cui ciò era strettamente necessario per la comprensione di quel che stavamo esponendo, e, se così si può dire, in funzione delle diverse questioni che dovevamo toccare nel corso della nostra trattazione. Non meno sorprendente è che altri lettori, i quali assicurano tuttavia di aver seguito attentamente e costantemente tutto quel che abbiamo scritto, abbiano creduto di trovare in questo libro qualcosa di nuovo a tal riguardo mentre, in merito a tutti i punti che ci hanno segnalato, non abbiamo al contrario fatto altro che riprendere semplicemente considerazioni già da noi sviluppate in alcuni dei nostri articoli apparsi in precedenza in «Le Voile d'Isis» e in «Études Traditionnelles».

alle sue origini, come mostrano sia i suoi riti sia la sua dottrina, un carattere essenzialmente esoterico, e di conseguenza iniziatico. Una conferma di ciò si può trovare nel fatto che la tradizione islamica considera che il Cristianesimo primitivo sia stato propriamente una *tarîqah*, vale a dire tutto sommato una via iniziatica, e non una *shariyah*, o legislazione di ordine sociale e diretta a tutti; e questo è talmente vero che, in seguito, si dovette supplire a questo fatto con la costituzione di un diritto «canonico»[2] che in realtà non fu se non un adattamento dell'antico diritto romano, perciò qualcosa che proveniva totalmente dall'esterno e non affatto uno sviluppo di quanto fosse contenuto fin dall'inizio nello stesso Cristianesimo. È del resto evidente che nel Vangelo non si trova nessuna prescrizione che si possa considerare di carattere veramente legale nel senso proprio della parola; l'espressione: «Date a Cesare quel che è di Cesare...» ci sembra particolarmente significativa in proposito, perché essa implica formalmente, per tutto quel che è di ordine esteriore, l'accettazione di una legislazione totalmente estranea alla tradizione cristiana, legislazione che è semplicemente quella che esisteva di fatto nell'ambiente in cui quest'ultima ebbe origine, a causa del fatto che tale ambiente era in quel momento incorporato nell'Impero romano. Sicuramente questa sarebbe stata una lacuna fra le più gravi se il Cristianesimo fosse stato allora quel che esso divenne più tardi; l'esistenza stessa di una simile lacuna non solo sarebbe inesplicabile, ma veramente inconcepibile per una tradizione ortodossa e regolare se tale tradizione avesse dovuto realmente comportare un exoterismo insieme a un esoterismo, e se essa avesse dovuto, per così dire, applicarsi prima di tutto alla sfera exoterica; per converso, se il Cristianesimo era invece contraddistinto dal carattere che diciamo, la cosa si spiega facilmente, perché non si tratta più affatto di una lacuna, bensì di un'intenzionale astensione dall'intervenire in un campo che, per definizione, in tali condizioni non poteva riguardarlo.

Perché questo sia stato possibile, occorre che la Chiesa cristiana, nei primi tempi, avesse costituito un'organizzazione chiusa o riservata, nella quale non tutti fossero indistintamente ammessi, ma vi avessero accesso solo coloro che possedevano le qualificazioni necessarie per ricevere in modo valido l'iniziazione sotto la forma che può esser detta «cristica»; senza dubbio si potrebbero trovare molti altri indizi a indicare come le cose stessero realmente così, ma essi nella nostra epoca sono generalmente incompresi, e troppo spesso si cerca persino, a causa della moderna tendenza a negare l'esoterismo, di distrarli in modo più o meno cosciente

---

[2] A tal proposito, non è forse privo di interesse notare come in arabo il termine *qanûn*, derivato dal greco, sia usato per indicare qualsiasi legge adottata per ragioni puramente contingenti e non costituente parte integrante della *shariyah*, o legislazione tradizionale.

dal loro vero significato[3]. Tale Chiesa era tutto sommato paragonabile, sotto questo riguardo, al *Sangha* buddhistico, nel quale pure l'ammissione rivestiva il carattere di una vera e propria iniziazione[4]; si è abituati a considerare tale *Sangha* come un «ordine monastico», e la cosa è giusta, ma solo nel senso che le sue particolari regole non erano fatte, così come accade per quelle di un ordine monastico nel senso cristiano del termine, per essere estese a tutto l'insieme della società all'interno della quale tale organizzazione si sia costituita[5]. Il caso del Cristianesimo, da questo punto di vista, non è perciò unico fra quelli delle diverse forme tradizionali conosciute, e tale constatazione ci sembra avere un carattere capace di mitigare lo stupore che qualcuno potrebbe provare al proposito; più difficile è forse spiegare il fatto che esso abbia in seguito mutato il suo carattere nel modo così completo quanto ci mostra tutto quel che vediamo intorno a noi, sennonché non è ancora questo il momento per esaminare quest'altro problema.

Vediamo ora qual è l'obiezione che ci è stata rivolta, e alla quale facevamo allusione poco fa: dal momento che i riti cristiani, e in particolare i sacramenti, hanno posseduto un carattere iniziatico, come può essere che abbiano potuto perderlo e diventare semplici riti exoterici? Ciò è impossibile e perfino contraddittorio, ci si fa presente, in quanto il carattere iniziatico è permanente e immutabile e non può essere mai cancellato, di modo che ci sarebbe soltanto da constatare che, a motivo delle circostanze e del reclutamento di una gran maggioranza di individui non qualificati, quella che originariamente era un'iniziazione effettiva si è ridotta ad avere soltanto più il valore di un'iniziazione virtuale. Questo modo di considerare la questione contiene un errore che per noi è del tutto evidente: è infatti ben vero che l'iniziazione, come abbiamo spiegato a più riprese, conferisce a coloro che la ricevono un carattere acquisito una volta per tutte e veramente incancellabile; ma la nozione della permanenza del carattere iniziatico si applica agli esseri umani che la posseggono, e non a dei riti o all'azione dell'influenza spirituale alla quale questi ultimi sono destinati a servire come veicolo; il volerla trasporre dall'uno all'altro di questi casi è

---

[3] In particolare, abbiamo avuto spesso occasione di rilevare un tal modo di procedere nell'interpretazione attuale dei Padri della Chiesa, e più in particolare nei Padri greci: si fa il massimo sforzo per sostenere che solo a torto si vorrebbero vedere in essi allusioni esoteriche, e quando la cosa diventa del tutto impossibile, non si esita ad attribuirglielo come una colpa e a dichiarare che si è trattato da parte loro di una deplorevole debolezza!

[4] Si confronti A.K. Coomaraswamy: *L'ordination bouddhique est-elle une initiation?*, nel n. di luglio 1939 di «Études Traditionnelles».

[5] È tale illegittima estensione che in seguito diede luogo, nel Buddhismo indiano, a deviazioni come la negazione delle caste: il Buddha non aveva da tener conto di esse all'interno di un'organizzazione chiusa i cui membri dovevano, almeno in linea di principio, essere al di là della loro distinzione; sennonché, voler sopprimere tale distinzione in un intero ambiente sociale costituiva un'eresia formale dal punto di vista della tradizione indù.

assolutamente ingiustificato, anzi, si può addirittura dire che così facendo le si attribuisca un significato del tutto differente, e noi siamo sicuri di non aver mai detto nulla che possa dar luogo a una simile confusione. A sostegno di questa obiezione, si mette in rilievo che l'azione che si esercita attraverso i sacramenti cristiani è fatta risalire allo Spirito Santo, e ciò è perfettamente esatto, ma del tutto fuori dell'argomento; d'altronde, che l'influenza spirituale sia designata in tal modo conformemente al linguaggio cristiano, oppure in modo diverso secondo la terminologia propria a questa o a quell'altra tradizione, è sempre vero che la sua natura è essenzialmente trascendente e sovraindividuale, poiché, se così non fosse, non più assolutamente con un'influenza spirituale si avrebbe a che fare, ma con una semplice influenza psichica; sennonché, appurato ciò, cosa potrebbe impedire che la stessa influenza, o un'influenza avente la medesima natura, agisca secondo modalità diverse e in campi anch'essi diversi, e inoltre, perché tale influenza è in se stessa d'ordine trascendente, i suoi effetti dovrebbero forse necessariamente essere anch'essi trascendenti in ogni caso?[6] Non vediamo assolutamente perché le cose dovrebbero essere così, anzi siamo certi del contrario; di fatto, abbiamo sempre prestato la massima attenzione a indicare che sia nei riti exoterici sia in quelli iniziatici interviene sempre un'influenza spirituale, sennonché è implicito che gli effetti da essa prodotti non possono assolutamente essere dello stesso ordine sia nell'uno sia nell'altro caso, se no non sussisterebbe più la distinzione stessa delle due sfere[7]. Né comprendiamo maggiormente perché debba essere inammissibile che l'influenza che opera attraverso i sacramenti cristiani, dopo aver agito in un primo tempo nell'ordine iniziatico, abbia in seguito, in altre condizioni e per ragioni dipendenti da queste condizioni stesse, fatto discendere la sua azione nel campo semplicemente religioso ed exoterico, di modo che i suoi effetti siano stati da quel momento limitati a determinate possibilità d'ordine esclusivamente individuale, aventi come loro termine la «salvezza», e ciò pur conservando, riguardo alle apparenze esteriori, gli stessi supporti rituali, perché questi erano di istituzione cristica, e senza di essi non ci sarebbe neppure più stata una tradizione propriamente cristiana. Che le cose siano di fatto avvenute in questo modo, e che di conseguenza, nel presente stato di fatto, e anzi a partire da un'epoca assai lontana, non si possa più in nessun modo considerare che i riti cristiani abbiano un carattere iniziatico, è ciò su cui ci toccherà insistere con precisione maggiore; ma dobbiamo far rilevare fin d'ora che è in qualche

---

[6] Faremo incidentalmente osservare che questo avrebbe in particolare come conseguenza la pretesa che sia precluso alle influenze spirituali di produrre effetti concernenti la semplice sfera corporea, quali ad esempio le guarigioni miracolose.

[7] Se l'azione dello Spirito Santo si esercitasse soltanto nella sfera esoterica, perché questa è la sola a essere veramente trascendente, chiederemmo inoltre ai nostri contraddittori, che sono cattolici, cosa si dovrebbe pensare della dottrina secondo la quale esso interviene in occasione della formulazione dei dogmi più patentemente exoterici.

modo un'improprietà di linguaggio il dire che essi hanno «perduto» tale carattere, come se questo fatto fosse stato puramente accidentale, giacché noi pensiamo, al contrario, che si deve essere trattato di un adattamento, il quale, nonostante le conseguenze rincrescevoli che necessariamente ebbe sotto certi aspetti, fu tuttavia pienamente giustificato e, anzi, reso necessario dalle circostanze di tempo e di luogo.

Se si tiene conto di quello che era, nell'epoca in questione, lo stato del mondo occidentale, vale a dire dell'insieme dei paesi allora compresi nell'Impero romano, ci si può facilmente rendere conto che, se il Cristianesimo non fosse «disceso» nella sfera exoterica, tale mondo, nel suo insieme, sarebbe stato presto privato di qualsiasi tradizione, poiché quelle che vi avevano esistenza fino a quel momento, e in particolare la tradizione greco-romana che vi era diventata naturalmente predominante, erano giunte a una degenerazione estrema, stato che indicava come il loro ciclo di esistenza fosse sul punto di terminare[8]. Questa «discesa», insistiamo su questo punto, non era perciò affatto un accidente o una deviazione, e il suo carattere è al contrario da considerare come veramente «provvidenziale», giacché evitò all'Occidente di cadere fin da quell'epoca in uno stato tutto sommato confrontabile con quello in cui si trova attualmente. Del resto, il momento in cui doveva prodursi una perdita generale della tradizione come quella che caratterizza i tempi propriamente moderni non era ancora arrivato; occorreva perciò che avvenisse un «raddrizzamento», e questo raddrizzamento solo il Cristianesimo poteva operarlo, a condizione però di rinunciare al carattere esoterico e «riservato» che esso aveva all'inizio[9]; e in tal modo il «raddrizzamento» non solo era benefico per l'umanità occidentale, cosa che è troppo evidente perché sia il caso di insistervi, ma era nello stesso tempo, come d'altronde è necessariamente ogni azione «provvidenziale» che intervenga nel corso della storia, in perfetto accordo con le leggi cicliche stesse.

Sarebbe probabilmente impossibile assegnare una data precisa al cambiamento che fece del Cristianesimo una religione nel senso proprio della parola e una forma tradizionale diretta indistintamente a tutti; ma è in ogni caso certo che esso era già compiuto all'epoca di Costantino e del

[8] È scontato che, parlando del mondo occidentale nel suo insieme, facciamo eccezione per una *élite* che non solo comprendeva ancora la sua tradizione dal punto di vista esteriore, ma continuava inoltre a ricevere l'iniziazione ai misteri; la tradizione avrebbe potuto in tal modo conservarsi ancora più o meno a lungo in un ambiente sempre più circoscritto, ma questo è fuori della questione che stiamo indagando ora, poiché si tratta qui della generalità degli Occidentali, e fu per quest'ultima che il Cristianesimo dovette venire a sostituirsi alle antiche forme tradizionali nel momento in cui esse si riducevano a non esser più che «superstizioni» nel senso etimologico della parola.

[9] Sotto questo riguardo, si potrebbe dire che il passaggio dall'esoterismo all'exoterismo costituiva un vero e proprio «sacrificio», cosa che è del resto vera per qualsiasi discesa dello spirito.

Concilio di Nicea, di modo che quest'ultimo dovette solo «sanzionarlo», se così si può dire, inaugurando l'epoca delle formulazioni «dogmatiche» destinate a costituire una presentazione puramente exoterica della dottrina[10]. Ciò non poteva in ogni caso avvenire senza qualche inevitabile inconveniente, poiché racchiudere in tal modo la dottrina in formule nettamente definite e delimitate rendeva molto più difficile, anche a coloro che ne erano realmente capaci, di penetrarne il significato profondo; per di più, le verità di ordine più propriamente esoterico, le quali erano per loro stessa natura fuori della portata della maggioranza, non potevano più essere presentate se non come «misteri» nel senso che la parola ha assunto comunemente, vale a dire che, agli occhi della gente comune, esse non dovevano tardare ad apparire come qualcosa che era impossibile comprendere, o addirittura che era vietato cercare di approfondire. Tali inconvenienti tuttavia non erano tali da potersi opporre alla costituzione del Cristianesimo in forma tradizionale exoterica o a impedirne la legittimità, dato l'immenso vantaggio che doveva da un altro punto di vista risultarne, come già abbiamo detto, per il mondo occidentale; d'altra parte, se il Cristianesimo in quanto tale cessava con ciò di essere iniziatico, permaneva ancora la possibilità che sussistesse, al suo interno, un'iniziazione specificamente cristiana per l'*élite* che non poteva limitarsi al solo punto di vista dell'exoterismo e rinchiudersi nelle limitazioni che sono inerenti a quest'ultimo; ma questa è una delle altre questioni che dovremo esaminare un po' più avanti.

Occorre tener conto, d'altra parte, che questo mutamento nel carattere essenziale e, si potrebbe dire, nella natura stessa del Cristianesimo, spiega perfettamente perché, come dicevamo all'inizio, tutto ciò che l'aveva preceduto sia stato volontariamente avvolto dall'oscurità, e come, anzi, le cose in tale situazione non potessero andare in modo diverso. È in effetti evidente che la natura del Cristianesimo originario, in quanto essenzialmente esoterica e iniziatica, doveva rimanere totalmente ignorata da coloro che erano ora ammessi nel Cristianesimo, diventato exoterico; di conseguenza, tutto ciò che poteva far conoscere o anche soltanto sospettare quel che il Cristianesimo era stato ai suoi inizi, doveva essere per loro ricoperto da un velo impenetrabile. È chiaro che non a noi tocca ricercare con quali mezzi ciò fu ottenuto; questo sarebbe piuttosto il compito degli storici, se pure gli venisse in capo di porsi la questione, questione che del resto non potrebbe se non apparir loro insolubile, non sopportando l'applicazione dei loro metodi abituali, i quali prevedono che si faccia

[10] Contemporaneamente, la «conversione» di Costantino implicava il riconoscimento, attraverso un atto in qualche modo ufficiale da parte dell'autorità imperiale, del fatto che la tradizione greco-romana doveva ormai considerarsi estinta, anche se di essa sopravvissero naturalmente, abbastanza a lungo, resti che potevano solo degenerare sempre più prima di scomparire in modo definitivo; sono questi resti che un po' più tardi furono qualificati con il termine spregiativo di «paganesimo».

riferimento a «documenti» che chiaramente in un caso del genere non possono esistere; sennonché qui ci interessa soltanto constatare la cosa e capirne le vere ragioni. Aggiungeremo che, in simili condizioni, e contrariamente a quel che potrebbero pensare gli appassionati di spiegazioni razionali, le quali sono però sempre spiegazioni superficiali e «semplicistiche», non si può assolutamente attribuire questo «oscuramento» delle origini a un'ignoranza troppo evidentemente impossibile in coloro che dovevano anzi essere tanto più coscienti della trasformazione del Cristianesimo in quanto avevano preso essi stessi parte a essa in modo più o meno diretto, e neppure pretendere, secondo un pregiudizio abbastanza diffuso nei moderni, che attribuiscono troppo volentieri agli altri la loro propria mentalità, che si trattò per parte di costoro di una manovra «politica» e interessata, dalla quale non vediamo quale profitto essi avrebbero potuto trarre di fatto; la verità è, al contrario, che tale «occultamento» fu rigorosamente richiesto dalla natura stessa delle cose, affinché fosse mantenuta, in conformità con l'ortodossia tradizionale, la distinzione profonda tra le due sfere exoterica ed esoterica[11].

Qualcuno potrebbe forse chiedersi cosa accadde, nel corso di un cambiamento simile, degli insegnamenti di Cristo, i quali costituiscono per definizione il fondamento del Cristianesimo, e dai quali esso non può separarsi senza cessare di meritare il suo nome e tenendo inoltre conto che non si vede cosa potrebbe sostituirlo senza compromettere il carattere non-umano al di fuori di cui non esiste più tradizione autentica. In realtà tali insegnamenti non furono toccati a causa di ciò, né modificati in alcun modo nella loro «letteralità», e il permanere del testo dei Vangeli e degli altri scritti del Nuovo Testamento, che risalgono evidentemente al primo periodo del Cristianesimo, ne costituisce una prova sufficiente[12]; cambiata è soltanto la loro comprensione, o se si preferisce, la prospettiva secondo la quale essi sono intesi e il significato che si dà loro per conseguenza, senza però che si possa dire che ci sia nulla di falso o di illegittimo in tale significato, giacché è assiomatico che le medesime verità sono suscettibili di ricevere applicazione in sfere differenti, in virtù delle corrispondenze che esistono tra

---

[11] Ci è già occorso in altra sede di far notare come la confusione tra le due sfere sia una delle cause che danno più di frequente origine a «sette» eterodosse, e non c'è dubbio che di fatto, fra le antiche eresie cristiane, ce ne sia un certo numero che non ebbero origine diversa; questo spiega ancor meglio tutte le precauzioni che furono prese allo scopo di evitare tale confusione per quanto fosse possibile; evidentemente non si può contestare l'efficacia di queste ultime sotto simile profilo, anche se, da un punto di vista completamente diverso, si è tentati di rimpiangere che esse abbiano potuto avere l'effetto secondario di imporre difficoltà quasi insormontabili a uno studio approfondito e completo del Cristianesimo.

[12] Quand'anche si accettassero, e non è il nostro caso, le pretese conclusioni della «critica» moderna, la quale, con intenzioni troppo chiaramente antitradizionali, si sforza di assegnare a questi scritti date che siano le più «tarde» possibili, essi sarebbero certamente sempre anteriori alla trasformazione di cui stiamo parlando.

tutti gli ordini di realtà. Soltanto che ci sono precetti i quali, riguardando in modo speciale coloro che seguono una via iniziatica, e applicandosi per conseguenza a un ambiente ristretto e in qualche modo qualitativamente omogeneo, diventano di fatto impraticabili se si voglia estenderli a tutto l'insieme della società umana; è quanto si riconosce abbastanza esplicitamente quando li si considera soltanto come «consigli di perfezione», ai quali non è attribuito nessun carattere di obbligatorietà[13]; ciò equivale a dire che ciascuno non è tenuto a seguire la via evangelica se non nella misura, non soltanto della sua capacità, cosa che è assiomatica, ma anche di ciò che gli permettono le circostanze contingenti in cui si trova situato, e questo è di fatto tutto quel che si può ragionevolmente esigere da coloro che non mirano ad andare di là dalla pratica exoterica[14]. D'altra parte, per ciò che concerne la dottrina propriamente intesa, se esistono verità che possono essere capite sia exotericamente sia esotericamente, secondo sensi riferentisi a gradi diversi di realtà, altre ce ne sono che, facendo esclusivamente parte dell'esoterismo e non avendo nessuna corrispondenza al di fuori di quest'ultimo, diventano, come già abbiamo detto, totalmente incomprensibili quando si cerchi di trasporle nel campo dell'exoterismo, e allora ci si deve di necessità limitare a esprimerle in modo puro e semplice nella forma di enunciazioni «dogmatiche», senza mai cercare di dare di esse la minima spiegazione; sono queste verità che costituiscono in modo proprio quelli che si è convenuto di denominare i «misteri» del Cristianesimo. A dire il vero, la stessa esistenza di tali «misteri» sarebbe totalmente ingiustificata se non si ammettesse il carattere esoterico del Cristianesimo alle sue origini; tenendo invece conto di quest'ultimo, essa assume il carattere di una conseguenza normale e inevitabile dell'«esteriorizzazione» mediante la quale il Cristianesimo, pur conservando la stessa forma quanto alle apparenze, sia nella dottrina sia nei riti, è diventato la tradizione exoterica e specificamente religiosa che conosciamo oggi.

Fra i riti cristiani, o più precisamente fra i sacramenti che ne costituiscono la parte più essenziale, quelli che presentano la rassomiglianza maggiore con riti d'iniziazione, e di conseguenza devono essere considerati come una loro «esteriorizzazione» se mai essi hanno avuto tale carattere in origine[15], si pongono naturalmente, come già abbiamo fatto notare in altri

---

[13] Non intendiamo parlare degli abusi ai quali ha talvolta potuto dar luogo questa specie di restrizione o di «minimizzazione», ma delle reali necessità di un adattamento a un ambiente sociale che comprende individui i più diversi e disuguali possibile sotto il profilo del livello spirituale, e ai quali tuttavia un exoterismo deve rivolgersi allo stesso titolo e senza nessuna eccezione.

[14] Tale pratica exoterica potrebbe essere definita come il minimo necessario e sufficiente per assicurare la «salvezza», giacché è questo l'unico scopo al quale essa è di fatto destinata.

[15] Quando diciamo, in quest'occasione, riti di iniziazione, intendiamo con tale espressione i riti che abbiano propriamente lo scopo di comunicare l'influenza iniziatica; è ovvio che

lavori, quelli che possono essere ricevuti una volta sola, e primo fra tutti il battesimo. Esso, mediante il quale il neofita era ammesso nella comunità cristiana e in qualche modo incorporato a questa, doveva evidentemente, fintanto che essa fu un'organizzazione iniziatica, costituire la prima iniziazione, vale a dire l'inizio dei «piccoli misteri»; il carattere di «seconda nascita» che esso ha conservato lo indica chiaramente, anche se con un'applicazione diversa, quantunque discendendo nella sfera exoterica. Aggiungeremo subito, per non dover tornare in seguito sulla questione, che la cresima o «confermazione» sembra aver segnato l'accesso a un grado superiore, e la cosa più verosimile è che quest'ultimo corrispondesse al compimento dei «piccoli misteri»; per quel che riguarda l'ordine, il quale dà ora soltanto la possibilità di esercitare talune funzioni, esso non può essere che l'«esteriorizzazione» di un'iniziazione sacerdotale, riferentesi in quanto tale ai «grandi misteri».

Per rendersi conto che, in quello che potrebbe esser detto il secondo stato del Cristianesimo, i sacramenti non hanno più nessun carattere iniziatico, e sono realmente solo più riti puramente exoterici, è tutto sommato sufficiente tener conto del caso del battesimo, giacché tutto il resto ne dipende in modo diretto. Nonostante l'«oscuramento» di cui abbiamo parlato, si sa perlomeno che, in origine, per conferire il battesimo ci si circondava di rigorose precauzioni, e che coloro che dovevano riceverlo erano sottoposti a una lunga preparazione. Attualmente succede invece in qualche modo l'esatto contrario, e sembra che sia stato fatto tutto il possibile per facilitare in modo estremo la ricezione di tale sacramento, inteso che non soltanto esso è dato a chiunque indistintamente, senza che si ponga nessuna questione di qualificazione e di preparazione, ma è addirittura possibile che sia conferito in modo valido da chiunque, mentre gli altri sacramenti non possono esserlo se non da coloro che, preti o vescovi, esercitino una determinata funzione rituale.

Queste facilitazioni, insieme al fatto che i fanciulli sono battezzati il più presto possibile dopo la nascita, ciò che esclude evidentemente l'idea di una qualsiasi preparazione, non possono spiegarsi se non con un cambiamento radicale nella concezione stessa del battesimo, cambiamento in seguito al quale esso fu considerato condizione indispensabile per la «salvezza» e tale di conseguenza da dover essere assicurata al maggior numero possibile di individui, mentre in origine si trattava di cosa del tutto diversa. Questo modo di vedere, secondo cui la «salvezza» che di fatto è lo scopo finale di tutti i riti exoterici, è necessariamente legata all'ammissione nella Chiesa cristiana, è in definitiva una conseguenza di quella sorta di «esclusivismo» che è inevitabilmente collegato con il punto di vista di ogni exoterismo in quanto tale.

---

oltre a questi possono esistere altri riti iniziatici, riservati cioè a una *élite* che abbia già ricevuto l'iniziazione: si può così pensare, ad esempio, che l'Eucarestia fosse agli inizi un rito iniziatico di questo genere, non però un rito di iniziazione.

Crediamo non sia utile insistere di più su questo punto, giacché è anche troppo chiaro che un rito conferito a neonati, e senza che ci si preoccupi assolutamente di determinare le loro qualificazioni con un mezzo qualsiasi, non può avere il carattere e il valore di un'iniziazione, anche se questa fosse ridotta a non essere se non virtuale; del resto dovremo ritornare tra poco sulla questione della possibilità del permanere di un'iniziazione virtuale attraverso i sacramenti cristiani.

Segnaleremo accessoriamente ancora un punto che non manca di avere la sua importanza: si tratta del fatto che nel Cristianesimo com'è attualmente, e contrariamente a come stavano in esso le cose ai suoi inizi, tutti i riti senza nessuna eccezione sono pubblici; tutti possono assistervi, anche a quelli che sembrerebbero dover essere più specialmente «riservati», come l'ordinazione di un prete o la consacrazione di un vescovo, e a maggior ragione a un battesimo o a una cresima. Ora, questa sarebbe una cosa inammissibile se si trattasse di riti d'iniziazione, i quali possono normalmente essere compiuti soltanto alla presenza di coloro che già hanno ricevuto la stessa iniziazione[16]; tra la pubblicità dei riti da una parte, e dall'altra l'esoterismo e l'iniziazione, vi è un'evidente incompatibilità. Se ciò nonostante consideriamo un tale argomento solo secondario, la ragione è che, se non ce ne fossero altri, si potrebbe sostenere che si tratta soltanto di un abuso dovuto a una certa degenerazione, come talvolta se ne possono produrre in un'organizzazione iniziatica senza però che questa arrivi fino a perdere, per ciò, il suo carattere proprio; sennonché abbiamo visto che, precisamente, la discesa del Cristianesimo nella sfera exoterica non era affatto da considerare una degenerazione, e del resto le altre ragioni da noi esposte sono pienamente sufficienti a far vedere come, in realtà, non possa più trattarsi di iniziazione.

Se sussistesse ancora un'iniziazione virtuale, come taluni hanno prospettato nelle obiezioni che ci hanno rivolto, e se di conseguenza coloro che hanno ricevuto i sacramenti cristiani, o anche il solo battesimo, non avessero di conseguenza più bisogno di cercare una qualsiasi altra forma di iniziazione[17], come si potrebbe spiegare l'esistenza di organizzazioni

---

[16] In seguito all'articolo da lui scritto sull'ordinazione buddhistica e da noi prima ricordato, ponemmo ad A.K. Coomaraswamy una domanda a tale riguardo; egli ci confermò che tale ordinazione non veniva mai conferita se non in presenza dei soli membri del *Sangha*, composto unicamente da coloro che l'avessero essi stessi ricevuta, a esclusione non soltanto degli estranei al Buddhismo, ma anche degli aderenti «laici», i quali in fondo non erano che associati «dall'esterno».

[17] A dire il vero, abbiamo un forte timore che per molta gente questo sia il motivo principale che li spinge a voler credere che i riti cristiani abbiano conservato un valore iniziatico; in fondo, essi vorrebbero essere dispensati da qualsiasi ricollegamento iniziatico regolare e ciò nonostante pretendere di ottenere risultati di quest'ordine; anche se ammettono che tali risultati possono essere solo eccezionali nelle presenti condizioni, ognuno di essi si crede volentieri destinato a far parte delle eccezioni; inutile dire che si tratta soltanto di una deplorevole illusione.

iniziatiche specificamente cristiane, come si ebbero incontestabilmente nel corso di tutto il Medioevo, e quale potrebbe essere allora stata la loro ragion d'essere, visto che i loro riti particolari avrebbero fatto in certo qual modo doppio uso con i riti usuali del Cristianesimo? Si risponderà forse che questi ultimi costituiscono o rappresentano soltanto un'iniziazione ai «piccoli misteri», cosicché la ricerca di un'altra iniziazione si sarebbe imposta a coloro che avessero voluto andar più lontano e accedere al «grandi misteri»; ma, a parte il fatto che è assai inverosimile, per non dire di più, che tutti coloro che entrarono nelle organizzazioni in questione siano stati pronti ad affrontare tale dominio, contro una supposizione di questo genere c'è un fatto decisivo: questo fatto è l'esistenza dell'ermetismo cristiano, poiché per definizione stessa l'ermetismo si situa precisamente nel campo dei «piccoli misteri»; né parleremo delle iniziazioni di mestiere, le quali pure si riferiscono allo stesso dominio e, pur nel caso in cui non possano esser dette specificamente cristiane, nondimeno richiedevano dai loro membri, in un ambiente cristiano, la pratica dell'exoterismo corrispondente.

Ora, dobbiamo prevedere ancora un equivoco, giacché taluni potrebbero esser tentati di trarre da quel che precede una conclusione errata, pensando che, se i sacramenti non hanno più alcun carattere iniziatico, la conseguenza è che non possono mai avere effetti di quest'ordine, al che essi non mancherebbero senza dubbio di opporre certi casi in cui sembra che le cose non siano andate così; la verità è che di fatto i sacramenti non possono avere tali effetti di per se stessi, giacché la loro efficacia propria è limitata alla sfera exoterica, ma che tuttavia c'è qualcos'altro di cui occorre tener conto in proposito. Di fatto, ovunque esistano iniziazioni dipendenti in modo particolare da una forma tradizionale determinata e che assumono come base l'exoterismo di quest'ultima, i riti exoterici possono, per coloro che abbiano ricevuto tale iniziazione, essere in qualche modo trasposti in un altro ordine, nel senso che essi se ne serviranno in quanto supporto per il lavoro iniziatico vero e proprio, e che di conseguenza, per loro, gli effetti non ne saranno più limitati alla sola sfera exoterica come accade per la generalità degli aderenti alla stessa forma tradizionale; sotto questo profilo, accade del Cristianesimo come di ogni altra tradizione, dal momento che c'è o c'è stata un'iniziazione propriamente cristiana. Soltanto che, è sottinteso che lungi dal dispensare dall'iniziazione regolare o dal poter sostituirsi a essa, tale impiego iniziatico dei riti exoterici la presuppone al contrario in modo essenziale come condizione necessaria della sua stessa possibilità, condizione alla quale le qualificazioni più eccezionali non potrebbero supplire, e al di fuori della quale tutto quel che va di là dal livello ordinario può al massimo portare al misticismo, vale a dire a qualcosa che in realtà è ancora situato all'interno dell'exoterismo religioso.

Si può facilmente capire da ciò che abbiamo detto in ultimo, qual era realmente il caso di coloro che nel Medioevo lasciarono scritti di ispirazione chiaramente iniziatica, che oggi si ha comunemente il torto di prendere per

dei «mistici» perché non si conosce nient'altro, ma che certamente furono qualcosa di ben diverso. Né è assolutamente il caso di supporre che si sia trattato di casi di iniziazione «spontanea», o di casi d'eccezione in cui un'iniziazione virtuale rimasta aderente al sacramenti abbia potuto diventare effettiva, quando esistevano tutte le possibilità di un ricollegamento normale a qualcuna delle organizzazioni iniziatiche regolari che esistevano a quell'epoca, spesso anche sotto la copertura degli ordini religiosi e al loro interno, quantunque senza che si confondessero con essi. Non possiamo soffermarci di più su questo argomento per non allungare indefinitamente la nostra esposizione, ma faremo ancora notare che è precisamente quando tali iniziazioni cessarono di esistere, o per lo meno di essere sufficientemente accessibili da offrire ancora realmente tali possibilità di ricollegamento, che ebbe origine il misticismo propriamente detto, per cui le due cose appaiono strettamente legate[18]. Del resto, quel che diciamo qui si applica soltanto alla Chiesa latina, ed è anche assai interessante notare come nelle Chiese d'Oriente non ci sia mai stato misticismo nel senso in cui esso è inteso nel Cristianesimo occidentale dopo il secolo XVI; tale fatto può far pensare che una certa iniziazione del genere di quelle a cui facevamo allusione ha dovuto mantenersi in queste Chiese, ed effettivamente è quel che vi si trova con l'esicasmo, il cui carattere realmente iniziatico non sembra dubbio, anche se, qui come in molti altri casi, ha subito diminuzioni più o meno sensibili nel corso dei tempi moderni, come conseguenza naturale delle condizioni generali di quest'epoca, alla quale non possono sfuggire se non le iniziazioni che siano estremamente poco diffuse, lo siano sempre state o abbiano deciso volontariamente di «chiudersi» più che mai a evitare qualsiasi degenerazione. Nell'esicasmo l'iniziazione propriamente detta è essenzialmente costituita dalla trasmissione regolare di certe formule, esattamente confrontabili con la comunicazione dei *mantra* nella tradizione indù e con quella del *wird* nelle *turuq* islamiche; esiste tutta una «tecnica» dell'invocazione quale mezzo proprio del lavoro interiore[19], mezzo ben distinto dai riti cristiani exoterici, anche se tale lavoro può nondimeno trovare un altro punto d'appoggio in questi ultimi come abbiamo spiegato, dal momento in cui, con le formule richieste, l'influenza alla quale esse servono da veicolo sia stata trasmessa in modo valevole, ciò che implica naturalmente l'esistenza di una catena iniziatica ininterrotta, giacché non si

---

[18] Con ciò non intendiamo dire che certe forme d'iniziazione cristiana non abbiano continuato a essere praticate più tardi, giacché noi abbiamo anzi ragione di pensare che anche attualmente ne permanga ancora qualcosa, ma questo in ambienti talmente circoscritti che di fatto possono essere considerati praticamente inaccessibili, oppure, come diremo tra poco, in rami del Cristianesimo diversi dalla Chiesa latina.

[19] Una interessante osservazione che si può fare in proposito è che tale invocazione è indicata in greco con il termine *mnêmê,* «memoria» o «ricordo», che è l'esatto equivalente dell'arabo *dhikr*.

può evidentemente trasmettere se non quel che si è ricevuto[20]. Anche queste sono questioni che possiamo soltanto indicare qui in modo molto sommario, sennonché, dal momento che l'esicasmo è ancora vivo ai giorni nostri, ci sembra che sarebbe possibile trovare da questa parte certi chiarimenti su quel che hanno potuto essere i caratteri e i metodi di altre iniziazioni cristiane che sfortunatamente appartengono al passato.

Per concludere finalmente, possiamo dire questo: nonostante le origini iniziatiche del Cristianesimo, quest'ultimo, nel suo stato attuale, non è certo nulla di diverso da una religione, vale a dire una tradizione esclusivamente exoterica, e non contiene in sé altre possibilità oltre quelle di qualsiasi exoterismo; né lo pretende affatto, poiché in esso non si tratta mai se non di ottenere la «salvezza». Una iniziazione può naturalmente sovrapporsi a esso, e anzi normalmente lo dovrebbe perché la tradizione sia veramente completa, attraverso il possesso effettivo dei due aspetti exoterico ed esoterico; sennonché, perlomeno nella sua forma occidentale, tale iniziazione di fatto non esiste più al presente. È però assiomatico che l'osservanza dei riti exoterici è pienamente sufficiente per ottenere la «salvezza»; è certamente già molto, ed è persino tutto quel che può legittimamente pretendere, oggi più che mai, l'immensa maggioranza degli esseri umani; ma cosa dovranno fare, in tali condizioni, coloro per i quali, secondo l'espressione di certi *mutaçawwufîn*, «il Paradiso è ancora solo una prigione»?

---

[20] C'è da osservare come fra i moderni interpreti dell'esicasmo, molti si sforzino di «minimizzare» l'importanza del suo aspetto propriamente «tecnico», vuoi perché questo corrisponde realmente alle loro tendenze, vuoi perché pensano di distogliere così dall'esicasmo certe critiche che provengono da un disconoscimento completo delle cose iniziatiche; è questo, in ogni caso, un esempio delle diminuzioni di cui dicevamo poc'anzi.

Parte seconda
A proposito di alcune organizzazioni iniziatiche cristiane

I - I «guardiani della Terra Santa»

Fra le funzioni attribuite agli Ordini cavallereschi, e più specificamente al Templari, una delle più note, ma in genere non una delle meglio comprese, è quella di «guardiani della Terra Santa». Certo è che se ci si contiene al senso più esteriore, una spiegazione immediata del fatto si trova nella connessione esistente tra l'origine di tali Ordini e le Crociate, giacché sia per i Cristiani sia per gli Ebrei, sembra assodato che la «Terra Santa» significasse soltanto la Palestina. La questione diventa però più complessa quando ci si renda conto che diverse organizzazioni orientali dall'indubbio carattere iniziatico come gli *Hashîshiyyînn* e i Drusi assunsero anch'esse lo stesso titolo di «guardiani della Terra Santa». In questo caso, di fatto, non può più trattarsi della Palestina; ed è notevole, inoltre, che tali organizzazioni presentino un numero piuttosto grande di caratteri in comune con gli Ordini cavallereschi e che alcune di esse siano state addirittura storicamente in rapporto con questi ultimi. Qual è dunque il significato da attribuire realmente alla «Terra Santa», e a cosa corrisponde esattamente il ruolo di «guardiani» che sembra essere legato a un determinato genere d'iniziazione a cui si può dare il nome di «cavalleresca», attribuendo a questo termine un'estensione maggiore di quanto non si faccia abitualmente, estensione che sarebbe però sufficiente a legittimare le analogie esistenti fra le diverse forme di ciò di cui qui si tratta?

Abbiamo già fatto vedere in altre occasioni, in particolare nello studio sul *Re del Mondo*, come l'espressione «Terra Santa» abbia un certo numero di sinonimi: «Terra Pura», «Terra dei Santi», «Terra dei Beati», «Terra dei Viventi», «Terra di Immortalità», e come tali denominazioni equivalenti si incontrino nelle tradizioni di tutti i popoli; come esse siano sempre essenzialmente attribuite a un centro spirituale la cui localizzazione in una determinata regione può del resto essere a seconda dei casi interpretata in modo letterale o simbolico, oppure sia nell'uno sia nell'altro modo. Qualsiasi «Terra Santa» è inoltre indicata con espressioni come «Centro del Mondo» o «Cuore del Mondo», e questo richiede qualche spiegazione, giacché tali denominazioni uniformi, anche se applicate in modi diversi, potrebbero facilmente prestarsi ad alcune confusioni.

Se prendiamo ad esempio la tradizione ebraica, vediamo che in essa si parla, nel *Sepher Jetsirah*, del «Palazzo Santo» o «Palazzo interiore», il quale è il vero «Centro del Mondo», nel senso cosmogonico del termine; e vediamo che tale «Palazzo Santo» ha la sua immagine nel mondo umano

attraverso la residenza in un determinato luogo della *Shekinah*, la quale è la «presenza reale» della Divinità[1]. Per il popolo d'Israele la residenza della *Shekinah* era il Tabernacolo (*Mishkan*), che, per questo motivo, era da esso tenuto per il «Cuore del Mondo», poiché era effettivamente il centro spirituale della sua tradizione. Agli inizi questo centro non fu però in un luogo fisso; quando il popolo è nomade, come in simile caso, il suo centro spirituale deve spostarsi con lui, pur restando sempre lo stesso nel corso dello spostamento. «La residenza della *Shekinah*» dice il Vulliaud «divenne fissa solo a partire dal giorno in cui fu costruito il Tempio, Tempio per il quale Davide aveva preparato l'oro, l'argento e tutto ciò che fosse necessario a Salomone per portare a termine l'opera[2]. Il Tabernacolo della Santità di *Jehovah*, la residenza della *Shekinah*, è il Santo dei Santi che è il Cuore del Tempio, il quale è a sua volta il centro di Sion (Gerusalemme), così come Sion è il centro della Terra d'Israele, e come la Terra d'Israele è il centro del mondo»[3]. Si può osservare qui come siamo di fronte a una serie di estensioni gradualmente attribuite all'idea del centro nel corso delle applicazioni che ne vengono fatte in modo successivo, per cui l'attribuzione «Centro del Mondo» o «Cuore del Mondo» è alla fine estesa a tutta la Terra d'Israele, in quanto quest'ultima è considerata la «Terra Santa»; e c'è da aggiungere che, dallo stesso punto di vista, essa riceve anche, fra le altre denominazioni, quella di «Terra dei Viventi». Si parla della «Terra dei Viventi che comprende sette terre», e il Vulliaud osserva che «questa Terra è Chanaan, in cui vi erano sette popoli»[4], ciò che è esatto in senso letterale, quantunque sia ugualmente possibile un'interpretazione simbolica. L'espressione «Terra dei Viventi» è l'esatto sinonimo di «residenza d'immortalità», e la liturgia cattolica la applica alla residenza celeste degli eletti, la quale era in effetti rappresentata dalla Terra promessa, giacché Israele, penetrando in quest'ultima, doveva vedere le sue tribolazioni prender fine. Secondo un punto di vista ancora diverso, la Terra d'Israele, in quanto centro spirituale, era un'immagine del cielo, perché, secondo la tradizione giudaica, «tutto ciò che gli Israeliti fanno su questa terra è compiuto seguendo i caratteri di quel che accade nel mondo celeste»[5].

Quel che qui si dice degli Israeliti può essere similmente detto di tutti i popoli che posseggano una tradizione veramente ortodossa; e di fatto il

---

[1] Si vedano i nostri articoli su: *Le Coeur du Monde dans la Kabbale hébraique* e *La terre Sainte et le Coeur du Monde*, in «Regnabit», luglio-agosto e settembre-ottobre 1926. Vd. anche cap. IV di *Le Symbolisme de la Croix*.

[2] È opportuno notare come le espressioni qui usate evochino l'assimilazione frequentemente stabilita tra la costruzione del Tempio, intesa nel suo significato ideale, e la «Grande Opera» degli ermetisti.

[3] *La Kabbale juive*, Parigi 1923, t. I, p. 509.

[4] *Ibid.* t. II, p.116.

[5] *Ibid.* t. I, p. 501.

popolo di Israele non è il solo ad aver assimilato il proprio paese al «Cuore del Mondo» e ad averlo considerato un'immagine del Cielo, due idee, le ultime, che del resto sono in realtà una sola. L'impiego dello stesso simbolismo si incontra in altri popoli che posseggano anch'essi una «Terra Santa», vale a dire un paese in cui sia stabilito un centro spirituale avente per essi una funzione paragonabile a quella che il Tempio di Gerusalemme aveva per gli Ebrei. Sotto questo riguardo, ciò che è detto della «Terra Santa» vale anche per l'*Omphalos*, il quale pure era l'immagine visibile del «Centro del Mondo» per il popolo che abitava la regione in cui esso era situato[6].

Il simbolismo in questione si incontra in particolare presso gli antichi Egizi; infatti, secondo Plutarco, «gli Egizi danno al loro paese il nome Chemia[7], e lo paragonano a un cuore»[8]. Il motivo che questo autore adduce è abbastanza strano: «Tale contrada è di fatto calda, umida, contenuta nelle parti meridionali della terra abitata, si estende verso Mezzogiorno, così come nel corpo dell'uomo il cuore si estende verso la sinistra», giacché «Gli Egizi ritengono l'Oriente essere il volto del mondo, il Nord la destra e il Mezzogiorno la sinistra»[9]. Si tratta di rassomiglianze piuttosto superficiali, e la ragione vera della denominazione deve essere tutta un'altra, giacché lo stesso paragone con il cuore è stato similmente attribuito a ogni terra a cui sia stato attribuito un carattere sacro e «centrale», in senso spirituale, quale sia stata la sua posizione geografica. Del resto, anche stando al dire di Plutarco, il cuore che rappresentava l'Egitto, nello stesso tempo rappresentava anche il Cielo: «Gli Egizi» egli dice «raffigurano il Cielo, il quale non invecchia perché è eterno, come un cuore posto su un braciere la cui fiamma ne mantiene l'ardore»[10]. Per cui il cuore, che è raffigurato come tale da un vaso, vaso che non è se non quello che le leggende medievali indicheranno come «Santo Graal», è a sua volta, e nello stesso tempo, il geroglifico dell'Egitto e quello del Cielo.

---

[6] Si veda il nostro articolo sulle *Pierres de foudre*, in «Le Voile d'Isis», n. di maggio 1929; ora «Le Pietre del Fulmine», cap. XXV di *Simboli della Scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1975.

[7] *Kêmi*, nella lingua degli Egizi, significa «terra nera», denominazione l'equivalente della quale si ritrova pure in altri popoli; da tale parola è derivato il termine «*alchimia*» (*al* è soltanto l'articolo in arabo), che in origine designava la scienza ermetica, vale a dire la scienza sacerdotale dell'Egitto.

[8] *Isis et Osiris*, 33; traduz. francese di Mario Meunier, Parigi 1924, p. 116.

[9] *Ibid.*, 32, p. 112. In India, all'opposto, è il Mezzogiorno a essere indicato come il «lato della destra» (*dakshina*); ma, nonostante le apparenze, le cose stanno nello stesso modo, perché con tale espressione bisogna intendere il lato che si ha alla propria destra rivolgendosi verso Oriente, ed è facile concepire che il lato sinistro del mondo si estende verso la destra di chi lo contempli, e inversamente, come accade di due persone che siano poste l'una di fronte all'altra.

[10] *Ibid.*, 10, p. 49. Si può osservare che questo simbolo, con il significato che gli è qui attribuito, sembra poter essere accostato a quello della fenice.

La conclusione che si deve trarre da queste considerazioni è che esistono tante «Terre Sante» particolari quante sono le tradizioni regolari, poiché esse rappresentano i centri spirituali che corrispondono rispettivamente a queste forme diverse; sennonché, se il medesimo simbolismo si applica uniformemente a tutte le «Terre Sante», la ragione ne è che tali centri spirituali hanno tutti una costituzione analoga, spesso, perfino in dettagli assai precisi, perché sono altrettante immagini di un centro unico e supremo, il quale è il solo a essere veramente il «Centro del Mondo», ma dal quale essi assumono i loro attributi in quanto partecipano della sua natura per comunicazione diretta, comunicazione in cui consiste l'ortodossia tradizionale, e in quanto effettivamente lo rappresentano, in modo più o meno esteriore, per tempi e luoghi determinati. In altri termini, esiste una «Terra Santa» per eccellenza, prototipo di tutte le altre, centro spirituale al quale tutti gli altri centri sono subordinati, sede della Tradizione primordiale dalla quale tutte le tradizioni particolari sono derivate per adattamento a queste o quelle condizioni definite che sono le condizioni di un popolo o di un'epoca. Tale «Terra Santa» per eccellenza è la «contrada suprema», secondo il significato del termine sanscrito *Paradêsha*, da cui i Caldei hanno tratto *Pardes* e gli Occidentali *Paradiso*; di fatto si tratta del «Paradiso terrestre», il quale è in effetti il punto di partenza di tutte le tradizioni, al centro del quale è la fonte unica da cui si dipartono i quattro fiumi che scorrono verso i quattro punti cardinali[11], e che è nel contempo la «dimora d'immortalità», com'è facile rendersi conto se ci si riferisce ai primi capitoli della *Genesi*[12].

Non riteniamo che sia il caso di tornare in quest'occasione su tutte le questioni riguardanti il Centro supremo che già abbiamo trattato in altre sedi, in modo più o meno completo; la sua conservazione, in modo vuoi più vuoi meno nascosto secondo i periodi, dall'inizio alla fine del ciclo, vale a dire a partire dal «Paradiso terrestre» fino alla «Gerusalemme celeste», che ne rappresentano le due fasi estreme; ì nomi molteplici con i quali esso è indicato, come *Tula*, *Luz*, *Salem*, *Agarttha*; i simboli diversi che lo raffigurano, quali la montagna, la caverna, l'isola e molti altri ancora, per la maggior parte in immediato rapporto con il simbolismo del «Polo» o dell'«Asse del Mondo». A queste raffigurazioni possiamo aggiungere anche quelle che fanno di esso una città, una cittadella, un tempio o un palazzo, a

---

[11] Tale fonte è identica alla «fonte d'insegnamento» a cui abbiamo già dovuto fare più di un'allusione (vd. p. 51).

[12] È questa la ragione per cui la «fonte d'insegnamento» è nel contempo la «fonte di giovinezza» (*fons juventutis*), poiché colui che si abbevera a essa è affrancato dalla condizione temporale; del resto essa è situata al piede dell'«Albero della Vita» (si veda lo studio seguente sul «Linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"»), e l'acqua che ne sgorga non è di tutta evidenza se non l'«elisir di lunga vita» degli ermetisti (l'idea di «longevità» ha qui lo stesso significato che ha nelle tradizioni orientali), o la «bevanda d'immortalità» di cui si parla un po' dappertutto sotto denominazioni differenti.

seconda dell'aspetto più particolare sotto il quale esso venga considerato; ed è questa una buona occasione per ricordare, insieme al Tempio di Salomone che si riallaccia in modo più diretto al nostro argomento, la triplice cinta di cui abbiamo recentemente detto che rappresenta la gerarchia iniziatica di taluni centri tradizionali[13], e anche il misterioso labirinto, il quale, in forma più complessa, si ricollega a una concezione similare, con la differenza, però, che in esso è soprattutto posta in evidenza l'idea di un «incamminamento» verso il centro nascosto[14].

Dobbiamo a questo punto aggiungere che il simbolismo della «Terra Santa» ha un duplice significato: sia che esso venga riferito al Centro supremo, sia a un centro subordinato, quel che rappresenta non è solamente tale centro, ma anche, a motivo di un'associazione che del resto è assolutamente naturale, la tradizione che da esso emana o è in esso conservata, ovverosia, nel primo caso la Tradizione primordiale, e nel secondo una determinata forma tradizionale in particolare[15]. Questo duplice significato si ritrova similmente, in modo nettissimo, nel simbolismo del «Santo Graal», il quale è contemporaneamente un vaso (*grasale*) e un libro (*gradale*, o *graduale*); quest'ultimo aspetto indica chiaramente la tradizione, mentre l'altro riguarda in modo più diretto lo stato corrispondente al possesso effettivo di tale tradizione, vale a dire lo «stato edenico» quando si tratti della Tradizione primordiale; e quegli che è pervenuto a tale stato è, con ciò stesso, reintegrato nel *Pardes*, per modo che si può dire che la sua dimora sia da quel momento nel «Centro del Mondo»[16]. Non è senza una

---

[13] Si veda il nostro articolo sulla *Triple Enceinte druidique*, in «Le Voile d'Isis», n. di giugno 1929 (ora «La triplice Cinta druidica», cap. X di *Simboli della Scienza sacra*, ediz. cit.); in esso segnalavamo precisamente il rapporto che tale figura ha, nelle sue due forme circolare e quadrata, con il simbolismo del «Paradiso terrestre» e della «Gerusalemme celeste».

[14] Il labirinto di Creta era il palazzo di Minosse (*Minos*), nome che è identico a quello di Manu, e indica perciò il Legislatore primordiale. Da quel che diciamo qui si può comprendere anche il motivo per cui il seguire il percorso del labirinto disegnato sul pavimento di certe chiese era nel Medioevo considerato sostituirsi al pellegrinaggio in Terra Santa per coloro che non potevano effettuarlo; occorre ricordare che il pellegrinaggio è precisamente una delle raffigurazioni dell'iniziazione, per modo che il «pellegrinaggio in Terra Santa» è, in senso esoterico, la stessa cosa della «ricerca della Parola perduta» o della «ricerca del Santo Graal».

[15] In modo analogo, dal punto di vista cosmogonico, il «Centro del Mondo» è il punto originario dal quale è proferito il Verbo creatore, ed è esso stesso il Verbo.

[16] A tal proposito è importante ricordare che in tutte le tradizioni i luoghi simboleggiano essenzialmente degli stati. D'altro lato, facciamo osservare come ci sia un'evidente parentela tra il simbolo del vaso o della coppa e quello della fontana di cui si trattava prima; si è anche visto che, presso gli Egizi, il vaso era il geroglifico del cuore, centro vitale dell'essere. Ricordiamo, per finire, ciò che abbiamo già detto in altre occasioni riguardo al vino in quanto sostituto del *soma* vedico e come simbolo della dottrina nascosta; in tutte queste cose, sotto l'una o l'altra forma, si tratta sempre della «bevanda di immortalità» e della restaurazione dello «stato primordiale».

ragione che accostiamo questi due simbolismi, perché la loro accentuata rassomiglianza fa vedere come, quando si tratta della «cavalleria del Santo Graal» o dei «guardiani della Terra Santa», ciò che si deve intendere sotto le due espressioni sia esattamente la stessa cosa; ci rimane da spiegare, per quanto possibile, in cosa consista veramente la funzione di questi «guardiani», funzione che, in particolare, fu quella dei Templari[17].

Per ben comprendere quale essa sia, occorre fare una distinzione tra i detentori della tradizione, la cui funzione è quella di conservarla e di trasmetterla, e coloro che di tale tradizione ricevono soltanto, a gradi diversi, una comunicazione e, si potrebbe dire, una partecipazione. I primi, depositari e dispensatori della dottrina, si pongono alla fonte, la quale è il centro vero e proprio; da qui la dottrina è comunicata e si ripartisce gerarchicamente ai differenti gradi iniziatici, seguendo le correnti rappresentate dai fiumi del *Pardes*, o, per riprendere la raffigurazione da noi già studiata, dai canali che, procedendo dall'interno all'esterno, ricollegano tra di loro le cinte successive che corrispondono a questi gradi diversi. Non tutti coloro che partecipano alla tradizione sono quindi pervenuti allo stesso grado e non tutti adempiono alla stessa funzione; bisognerebbe anzi operare una distinzione tra queste due cose, le quali, anche se in certo qual modo, e generalmente, si corrispondono, tuttavia non sono rigorosamente solidali, giacché può verificarsi che un uomo sia intellettualmente qualificato per raggiungere i gradi più elevati, ma non sia con ciò stesso adatto ad adempiere a tutte le funzioni in un'organizzazione iniziatica. Nel caso presente dobbiamo tener conto soltanto delle funzioni; e da questo punto di vista diremo che i «guardiani» si pongono al limite del centro spirituale, inteso nel suo senso più esteso, ovvero all'ultima cinta, quella mediante la quale tale centro è insieme separato dal «mondo esteriore» e posto in rapporto con esso. Di conseguenza, tali «guardiani» hanno una duplice funzione: da un lato essi sono propriamente i difensori della «Terra Santa», nel senso che ne interdicono l'accesso a coloro che non possiedono le qualificazioni richieste per penetrarvi, e costituiscono quella che abbiamo chiamato la sua «copertura esterna», ovverosia la nascondono agli sguardi profani; dall'altro, essi assicurano pur tuttavia anche determinate relazioni regolari con l'esterno, come spiegheremo più avanti.

Risulta evidente che il ruolo di difensori è, per servirsi del linguaggio della tradizione indù, una funzione di *Kshatriya*; e qualsiasi iniziazione cavalleresca è precisamente ed essenzialmente adatta alla natura propria a uomini che appartengono alla casta guerriera, vale a dire alla casta degli *Kshatriya*. Da ciò provengono i caratteri speciali di tale iniziazione, il simbolismo particolare di cui essa si serve e in particolar modo l'intervento

[17] Saint-Yves d'Alveydre si serve, per indicare i «guardiani» del Centro supremo, dell'espressione «Templari dell'Agarttha»; le considerazioni che stiamo qui esponendo mostrano la giustezza di questo termine, del quale forse egli stesso non aveva afferrato completamente tutto il significato.

di un elemento affettivo, indicato assai esplicitamente dal termine «Amore»; ci siamo già sufficientemente spiegati su questo punto perché non sia necessario dilungarsi oltre su di esso[18]. Sennonché, nel caso particolare dei Templari, occorre tener conto di qualcosa di più: quantunque la loro iniziazione fosse essenzialmente «cavalleresca», come conveniva alla loro natura e alla loro funzione, essi avevano un duplice carattere, militare e nel contempo religioso; e così doveva essere, se essi erano, come abbiamo più di una ragione di pensare, fra i «guardiani» del Centro supremo, in cui l'autorità spirituale e il potere temporale sono riuniti nel loro principio comune, principio che comunica l'impronta di tale riunione a tutto ciò che gli è direttamente ricollegato. Nel mondo occidentale, nel quale ciò che è spirituale assume la forma specificamente religiosa, i veri «guardiani della Terra Santa», fintanto che ebbero un'esistenza in qualche modo «ufficiale», dovevano essere dei cavalieri, ma cavalieri che fossero allo stesso tempo dei monaci; e, di fatto, proprio questo furono i Templari.

Questo ci porta direttamente a parlare del secondo ruolo dei «guardiani» del Centro supremo, ruolo che consiste, come dicevamo poco fa, nel garantire determinati rapporti esteriori, e soprattutto, aggiungeremo, nell'assicurare il legame tra la Tradizione primordiale e le tradizioni secondarie e derivate. Perché le cose possano svolgersi in tal modo, occorre che ci siano, per ogni forma tradizionale, una o più organizzazioni costituite in questa stessa forma secondo ogni apparenza, ma composte da uomini che abbiano coscienza di ciò che è di là da tutte le forme, vale a dire della dottrina unica che è la fonte e l'essenza di tutte le altre, la quale altro non è se non la Tradizione primordiale. In un mondo di tradizione giudaico-cristiana, un'organizzazione simile doveva abbastanza naturalmente prendere come simbolo il Tempio di Salomone; quest'ultimo però, che da lungo tempo aveva cessato di esistere materialmente, non poteva allora avere se non un significato del tutto ideale, come immagine del Centro supremo, così come lo è ogni centro spirituale subordinato; e l'etimologia stessa del nome Gerusalemme indica abbastanza chiaramente che essa è solo un'immagine visibile della misteriosa *Salem* di Melchisedec. Se questo fu il carattere dei Templari, essi dovevano, per adempiere la funzione che era loro delegata e che riguardava una determinata tradizione, quella dell'Occidente, rimanere esteriormente collegati alla forma di tale tradizione; nello stesso tempo, però, la coscienza interiore della vera unità dottrinale doveva renderli atti a comunicare con i rappresentanti delle altre tradizioni[19]: questo spiega i loro rapporti con certe organizzazioni orientali,

---

[18] Si veda, più avanti, il cap. V: «Il Linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"».

[19] Ciò che diciamo qui, si riferisce a quello che ha ricevuto il nome di «dono delle lingue»; su questo argomento rimandiamo al nostro articolo contenuto nel numero speciale de «Le Voile d'Isis» dedicato ai Rosa-Croce, diventato poi il cap. XXXVII di *Aperçus sur l'Initiation*, Parigi 1953.

e soprattutto, come è naturale, con quelle che svolgevano, nei confronti di altre tradizioni, una funzione analoga alla loro.

Si può capire, inoltre, come in queste condizioni la distruzione dell'Ordine del Tempio abbia comportato per l'Occidente la rottura delle relazioni regolari con il «Centro del Mondo»; ed è infatti al secolo XIV che bisogna far risalire la deviazione che doveva inevitabilmente trarre origine da tale rottura, deviazione che non ha fatto che andare gradualmente accentuandosi fino alla nostra epoca. Tuttavia non si può dire che tutti i legami siano stati tagliati d'un sol colpo; per un tempo abbastanza lungo poterono in certa misura esser conservate relazioni, però soltanto in modo nascosto, attraverso l'intermediazione di organizzazioni come quella della «Fede Santa» o dei «Fedeli d'Amore», come la «Massenia del Santo Graal» e senza dubbio come molte altre ancora, tutte eredi dello spirito dell'Ordine del Tempio e per la maggior parte ricollegate a esso attraverso una filiazione più o meno diretta. Coloro che mantennero vivo tale spirito e ispirarono queste organizzazioni, senza pero mai costituire essi stessi un raggruppamento, furono quelli che ricevettero il nome, essenzialmente simbolico, di Rosa-Croce; venne però il giorno in cui gli stessi Rosa-Croce dovettero abbandonare l'Occidente, di cui le condizioni erano diventate tali da non poter più permettere una loro azione, e, si dice, si ritirarono in Asia, in qualche modo assorbiti verso il Centro supremo del quale erano come un'emanazione. Per il mondo occidentale non esiste più «Terra Santa» da proteggere, giacché la via che porta a essa è ormai completamente perduta; per quanto tempo si protrarrà ancora tale situazione, ed è possibile sperare che la comunicazione possa essere presto o tardi ristabilita? È questa una domanda a cui non a noi compete fornire la risposta; oltre al fatto che non vogliamo arrischiarci in una predizione, la soluzione dipende soltanto dall'Occidente, poiché è tornando a condizioni normali e ritrovando lo spirito della propria tradizione, se ha ancora in se stesso questa possibilità, che esso potrà vedere riaprirsi la strada che porta al «Centro del Mondo».

II - Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore» - I

Con il titolo: *Il linguaggio segreto di Dante e dei* «Fedeli d'Amore»[1], Luigi Valli, già autore di diversi studi sul significato dell'opera di Dante, ha pubblicato un nuovo libro che è troppo importante perché ci limitiamo a segnalarlo con una semplice nota bibliografica. La tesi che in esso si sostiene può essere brevemente riassunta così: le differenti figure femminili celebrate dai poeti che si ricollegavano alla misteriosa organizzazione dei «Fedeli d'Amore», a partire da Dante, Guido Cavalcanti e i loro contemporanei per giungere fino a Boccaccio e a Petrarca, non sono donne che siano vissute realmente su questa terra; sotto differenti nomi, esse tutte sono soltanto un'unica e stessa «Dama» simbolica, la quale rappresenta l'Intelligenza trascendente (*Madama Intelligenza* di Dino Compagni) o la Saggezza divina. In appoggio a questa tesi, l'autore porta una documentazione formidabile e un insieme di argomenti in grado di impressionare anche i lettori più scettici: in particolare, egli fa notare che i poemi più inintelligibili secondo il senso letterale diventano perfettamente chiari sotto l'ipotesi di un «gergo» o linguaggio convenzionale del quale è riuscito a tradurre i termini principali; e inoltre ricorda altri casi, in particolare quello dei *Sûfî* persiani, in cui un simile senso era analogamente nascosto sotto le apparenze di una semplice poesia d'amore. Questa documentazione, la quale si regge su testi precisi che ne costituiscono tutto il valore, non è possibile riassumerla; la sola cosa che si possa fare è invitare coloro che si interessano a tale questione a far capo al libro vero e proprio.

A esser sinceri, per quel che ci riguarda, ciò di cui si parla ci era sempre sembrato un fatto evidente e incontestabile; ma c'è invece da credere che una tesi del genere abbia ancora bisogno di essere affermata con forza. Infatti il Valli prevede che le sue conclusioni saranno osteggiate da diverse categorie di avversari: innanzi tutto la cosiddetta critica «positiva» (che egli ha il torto di chiamare «tradizionale», quando ben all'opposto essa è contraria allo spirito tradizionale, al quale si rifà qualsiasi interpretazione iniziatica); in secondo luogo, lo spirito di parte, vuoi cattolico, vuoi anticattolico, il quale non troverà in esse la propria soddisfazione; infine, la critica «estetica» e la «retorica romantica», le quali in fondo non sono altro

[1] Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei* «Fedeli d'Amore», Milano, Luni Editrice, 1994. [I riferimenti alle pagine del libro che si trovano in questo capitolo non sono quelli dell'articolo originale, ma vanno intesi con rapporto all'edizione attuale].

che quello che si potrebbe chiamare lo spirito «letterario». Si tratta di tutto un insieme di pregiudizi che si opporranno sempre di necessità alla ricerca del senso profondo di certe opere; sennonché, di fronte a lavori di questo genere, le persone in buona fede e libere da ogni «partito preso» saranno in grado di vedere molto facilmente da quale parte stia la verità. Per parte nostra, noi non avremmo da avanzare obiezioni se non su talune interpretazioni che non compromettono assolutamente la tesi generale; del resto, l'autore non ha avuto la pretesa di fornire una soluzione definitiva per tutte le questioni sollevate, ed è il primo a riconoscere che il suo lavoro avrà bisogno di essere corretto o completato su molti punti di dettaglio.

Il difetto principale del Valli, difetto dal quale derivano quasi tutte le insufficienze che rileviamo nel suo lavoro, è, diciamolo subito molto francamente, di non avere la mentalità «iniziatica» che sarebbe necessaria per trattare a fondo un argomento come quello che si è accinto ad affrontare. Il suo punto di vista è troppo esclusivamente quello di uno «storico»: non è sufficiente «fare della storia» (p. 509) per risolvere certi quesiti; e del resto ci si può domandare se in un certo senso questo modo di procedere non si riduca a interpretare le idee medievali con la mentalità moderna, cosa che l'autore rimprovera assai giustamente ai critici ufficiali; gli uomini del Medioevo hanno forse mai «fatto della storia per la storia»? Per queste cose occorre una comprensione di ordine più profondo; se esse si affrontano con spirito e intenzione «profani», non si potrà mai far meglio che accumulare materiali che dovranno poi sempre essere «messi in opera» con spirito tutto diverso; e non ci è ben chiaro quale interesse avrebbe una ricerca storica se non portasse a qualche verità dottrinale.

È veramente rammarichevole che manchino all'autore taluni dati tradizionali, che gli faccia difetto una conoscenza diretta e per così dire «tecnica» delle cose di cui tratta. È questo che gli ha impedito, in particolare, di riconoscere la portata propriamente iniziatica del nostro studio sull'*Esoterismo di Dante* (p. 18); per questa ragione non ha capito che non aveva molta importanza, dal punto di vista dal quale ci poniamo, se certe «scoperte» fossero attribuibili a Rossetti, ad Aroux, o a chiunque altri, in quanto noi le citavamo soltanto come «punto d'appoggio» per considerazioni di ordine ben diverso; per noi si trattava di dottrina iniziatica, non di storia della letteratura. Per quanto riguarda Rossetti, troviamo assai strana l'affermazione secondo la quale egli sarebbe stato un «Rosa-Croce» (p. 15), giacché i veri Rosa-Croce, i quali non fruivano affatto di una «discendenza gnostica» (p. 510), erano scomparsi dal mondo occidentale ben prima dell'epoca in cui egli visse; quand'anche egli fosse stato ricollegato a qualche organizzazione pseudo-rosacrociana come ce ne sono tante questa, è certissimo, non avrebbe avuto in ogni caso nessuna trasmissione autentica da comunicargli; d'altro canto, la sua idea di fondo di vedere dappertutto un senso esclusivamente politico si oppone nel modo più netto possibile a un'ipotesi simile. Il Valli si fa del Rosacrucianesimo

un'idea ben superficiale e financo del tutto «semplicistica», e sembra non sospettare neppure che esista un simbolismo della croce (p. 476), così come sembra non aver capito il significato tradizionale del cuore (pp. 184-85), significato che lo ricollega all'intelletto e non al sentimento.

Diciamo, a proposito di quest'ultimo punto, che il *cuore gentile* dei «Fedeli d'Amore» è il cuore purificato, ossia svuotato di tutto quel che concerne gli oggetti esteriori, e per ciò stesso reso idoneo a ricevere l'illuminazione interiore; notevole è, a tal proposito, che una dottrina identica si ritrovi nel Taoismo.

Segnaliamo inoltre altri punti che abbiamo rilevato nel corso della lettura da noi fatta del testo: ad esempio, vi abbiamo trovato alcuni riferimenti piuttosto inopportuni, riferimenti che poco si addicono a un lavoro serio. Sotto questo profilo, non sarebbe stato infatti difficile trovare autorità più probanti da citare che non il Mead, per quel che riguarda lo gnosticismo (p. 102), o Marc Saunier per quel che riguarda il simbolismo dei numeri (p. 377), e, soprattutto,... Leo Taxil per la Massoneria (p. 330)! Quest'ultimo, d'altronde, è menzionato per un punto del tutto elementare, le età simboliche dei diversi gradi, età che si possono trovare dappertutto. Sempre in quest'occasione, l'autore cita anche, seguendo Rossetti, il *Recueil précieux de la Maçonnerie Adonhiramite*; sennonché il riferimento è indicato in modo assolutamente inintelligibile, modo che lascia vedere chiaramente come egli non conosca direttamente il libro in questione. Del resto, serie riserve ci sarebbero da fare su tutto quel che il Valli dice della Massoneria, qualificata stranamente di «modernissima» (pp. 93 e 520); un'organizzazione può aver «perduto lo spirito» (ovvero quella che in arabo viene chiamata la *barakah*), a causa dell'intrusione della politica o per qualsiasi altra ragione, e conservare tuttavia intatto il suo simbolismo, pur se non lo comprende più. Ma il Valli stesso sembra non aver afferrato bene neppure lui la funzione vera del simbolismo, né possedere chiaramente la nozione della filiazione tradizionale; parlando di diverse «correnti» (pp. 93-4), egli mescola quella esoterica e quella exoterica, e fa passare come fonti di ispirazione dei «Fedeli d'Amore» cose che rappresentano soltanto infiltrazioni anteriori, nel mondo profano, di una tradizione iniziatica dalla quale i «Fedeli d'Amore» procedevano essi stessi direttamente. Le influenze discendono dal mondo iniziatico verso il mondo profano, ma non è possibile l'inverso, giacché un fiume non risale mai verso la propria sorgente; tale sorgente è la «fonte d'insegnamento» di cui tanto frequentemente si parla nei poemi studiati in questo libro, la quale è generalmente descritta come situantesi alla base di un albero, albero che, evidentemente, non può essere se non l'«Albero della Vita»[2]; il simbolismo del «Paradiso terrestre» e della «Gerusalemme celeste» deve trovare qui la sua applicazione.

[2] Quest'albero, per i «Fedeli d'Amore», è in generale un pino, un faggio o un lauro; l'«Albero della Vita» è spesso rappresentato da alberi che rimangono sempre verdi.

Il libro contiene inoltre alcune inesattezze di linguaggio che hanno un carattere non meno rincrescevole: è così che l'autore definisce «umane» (p. 497) cose che, al contrario, sono essenzialmente «sovrumane», così come «sovrumano» è tutto ciò che è d'ordine veramente tradizionale e iniziatico. Analogamente, egli commette l'errore di chiamare «adepti» gli iniziati di un qualsiasi grado[3], quando tale denominazione dev'essere rigorosamente riservata al grado supremo; l'abuso di questo termine è da rilevare in modo particolare, in quanto esso costituisce in certo qual modo un «marchio»: esistono un certo numero di errori che i «profani» raramente omettono di commettere, e questo fa parte di essi. Ancora da rilevare, sotto questo riguardo, l'uso continuativo di parole come «setta» e «settario», le quali, a indicare un'organizzazione iniziatica (e non religiosa) e quel che a essa si riferisce, sono del tutto improprie e veramente sgradevoli[4]; e ciò ci conduce direttamente al difetto più grave che dobbiamo constatare nel lavoro del Valli.

Tale difetto è la confusione costante dei punti di vista «iniziatico» e «mistico», e il fatto di accomunare le cose di cui si tratta con una dottrina «religiosa», mentre l'esoterismo, quando anche assuma come base le forme religiose, (come nel caso dei *Sûfî* e dei «Fedeli d'Amore»), appartiene in realtà a una sfera del tutto diversa. Una tradizione veramente iniziatica non può essere «eterodossa»; definirla in tal modo (p. 475), significa rovesciare il rapporto normale e gerarchico tra l'interno e l'esterno. L'esoterismo non è contrario all'«ortodossia» (pp. 122-23), sia pure questa intesa in senso religioso; esso è al di sopra o al di là del punto di vista religioso, il che, evidentemente, non è affatto la stessa cosa; e di fatto, l'accusa ingiustificata di «eresia» spesso non fu che un mezzo comodo per disfarsi di persone che potevano essere imbarazzanti per motivi del tutto differenti. Rossetti e Aroux non ebbero torto a pensare che le espressioni teologiche, in Dante, rivestivano qualcos'altro; se mai il loro torto fu solo di credere che bisognava interpretarle «alla rovescia» (p. 470); l'esoterismo si sovrappone all'exoterismo, ma non gli si oppone, perché non è sul suo stesso piano, e conferisce alle stesse verità, mediante trasposizione in un ordine superiore, un senso più profondo. È certamente vero che la parola *Amor* è il

---

[3] I «Fedeli d'Amore» erano divisi in sette gradi (p. 64); si tratta dei sette gradini della scala iniziatica, in corrispondenza con i sette cieli planetari e con le sette arti liberali. Le espressioni «terzo cielo» (cielo di Venere), «terzo loco» (da confrontare con il termine massonico «terzo appartamento») e «terzo grado» indicano il terzo grado della gerarchia, nel quale si riceveva il *saluto* (o la *salute*); questo rito aveva luogo, sembra, all'epoca di Ognissanti, così come le iniziazioni avevano luogo nel periodo di Pasqua, epoca in cui si situa l'azione della *Divina Commedia* (pp. 185-86).

[4] Non così avviene, checché possano pensarne certuni, per il «*gergo*», il quale, come noi indicavamo («Le Voile d'Isis», n. di ottobre 1928, p. 652), fu un termine «tecnico» prima di passare nel linguaggio volgare, dove ha assunto un significato spregiativo. Facciamo rilevare nell'occasione che la parola «profano» è sempre anch'essa assunta da noi nel suo senso tecnico, senso che, beninteso, non ha nulla di ingiurioso.

rovesciamento di *Roma*[5], però non bisogna concludere da ciò, come talvolta si è voluto fare, che quel che indica sia l'antitesi di *Roma*; quel che occorre fare è piuttosto intendere che *Amor* è ciò di cui *Roma* è soltanto un riflesso o un'immagine visibile, necessariamente invertita a guisa dell'immagine di un oggetto in uno specchio (e l'occasione qui si presta per ricordare il «*per speculum in aenigmate*» di San Paolo). Aggiungiamo, sempre nel caso di Rossetti e di Aroux, e qualunque siano le riserve che occorre fare su talune delle loro interpretazioni, che non si può dire, senza rischiare di ricadere nei pregiudizi della critica «positiva», che un metodo è «inaccettabile» perché «incontrollabile» (p. 470); sarebbe allora da respingere tutto ciò che è ottenibile per conoscenza diretta, e in particolare per comunicazione regolare di un insegnamento tradizionale, il quale è in effetti incontrollabile... da parte dei profani![6]

La confusione del Valli tra esoterismo ed «eterodossia» tanto più stupisce in quanto egli ha per lo meno capito, molto meglio dei suoi predecessori, che la dottrina dei «Fedeli d'Amore» non era affatto «anticattolica» (essa, anzi, era addirittura, come quella dei Rosa-Croce, rigorosamente «cattolica» nel vero senso della parola), e non aveva niente in comune con le correnti profane da cui doveva aver origine la Riforma (pp. 93-4 e 494-95). Ma, dove ha visto che la Chiesa abbia fatto conoscere alla gente comune il significato profondo dei «misteri»? (p. 119). Essa lo insegna, al contrario, tanto poco, che possono essere sorti dubbi sul fatto che ne abbia conservato essa stessa la coscienza; ed è precisamente in tale «perdita dello spirito» che consisterebbe la «corruzione» già denunciata da Dante e dai suoi associati[7]. La prudenza più elementare li obbligava del resto, quando essi parlavano di simile «corruzione», a non farlo in linguaggio chiaro; da ciò non si è però fondati a dedurre che l'uso di una terminologia simbolica non abbia altra ragione d'essere se non la volontà di dissimulare il vero senso di una dottrina; esistono cose che per la loro stessa natura non possono essere espresse se non in tale forma, e questo aspetto della questione, che è di gran lunga il più importante, sembra essere stato preso in ben poca considerazione dall'autore. C'è inoltre un terzo aspetto, in

[5] A titolo di curiosità, se si scrive questa semplice frase: «In Italia è Roma», e se la si legge in senso inverso, essa diventa: «Amore ai Latini»; il «caso» è talvolta di un'ingegnosità sorprendente!

[6] C'è da credere che sia ben difficile non lasciarsi influenzare dallo spirito della propria epoca: ad esempio, il chiamare certi libri biblici «pseudo-salomonici» e «mistico-platonici» (p. 80) ci sembra una sgradevole concessione all'esegesi moderna, vale a dire proprio a quella «critica positiva» contro la quale l'autore si erge con tanta ragione.

[7] La testa di Medusa, che muta gli uomini in «pietre» (parola che ha un ruolo importantissimo nel linguaggio dei «Fedeli d'Amore») rappresenta la corruzione della Saggezza; i suoi capelli (i quali simboleggiano i misteri divini secondo i *Sufi*) diventano serpenti, presi naturalmente in senso sfavorevole, giacché, nell'altro senso, il serpente è anche un simbolo della Saggezza stessa.

certo qual modo intermedio, in cui si può in effetti trattare di prudenza, ma questa volta nell'interesse della stessa dottrina e non più di coloro che la espongono, e questo aspetto è quello al quale si ricollega in modo più specifico il simbolo del vino per i *Sûfî* (il cui insegnamento, sia detto di sfuggita, può essere definito «panteistico» soltanto in virtù di un errore ben occidentale); l'allusione che nel libro si fa a questo simbolo (pp. 84 e 123) non mette chiaramente in rilievo che «vino» significa «mistero», dottrina segreta o riservata, giacché, in ebraico, *iain* e *sôd* sono numericamente equivalenti; e per l'esoterismo musulmano il vino è la «bevanda dell'*élite*», della quale gli uomini comuni non possono usare impunemente.

Ma veniamo alla confusione dei punti di vista «mistico» e «iniziatico»: essa è correlativa della precedente, perché è la falsa assimilazione delle dottrine esoteriche con il misticismo, il quale è compreso nella sfera religiosa, che conduce a metterle sullo stesso piano dell'exoterismo e a volerle opporre a quest'ultimo. Ci appare ben chiaro quel che, nel presente caso, ha potuto provocare questo errore: esso è il fatto che una tradizione «cavalleresca» (p. 174), per adattarsi alla natura propria degli uomini a cui si indirizza in special modo, comporta sempre la preponderanza di un principio rappresentato in quanto femminile (*Madonna*)[8], insieme all'intervenire di un elemento affettivo (*Amore*). L'accostamento di una simile forma tradizionale con quella rappresentata dai *Sûfî* persiani è assolutamente corretto; sennonché bisognerebbe aggiungere che questi due casi sono lontani dall'essere i soli in cui si incontri il culto della «donna-Divinità», vale a dire dell'aspetto femminile della Divinità: esso si ritrova anche in India, dove tale aspetto è indicato come *Shakti*; e c'è da notare che il culto della *Shakti* riguarda soprattutto gli *Kshatriya*.

Una tradizione «cavalleresca» non è precisamente altro che una forma tradizionale a uso degli *Kshatriya*, e questa è la ragione per la quale essa non può costituire una via puramente intellettuale com'è quella dei *Brâhmana*; quest'ultima è la «via secca» degli Alchimisti, mentre l'altra è la «via umida»[9], poiché l'acqua simboleggia la femminilità così come il fuoco rappresenta la mascolinità, e la prima corrisponde all'emotività mentre il secondo corrisponde all'intellettualità, che predominano rispettivamente nella natura degli *Kshatriya* e in quella dei *Brâhmana*. È per questa ragione che una tradizione del genere può esteriormente sembrare mistica, anche

[8] L'«intelletto attivo», rappresentato da *Madonna*, è il «raggio celeste» che costituisce il legame tra Dio e l'uomo e che conduce l'uomo a Dio (p. 54): è la *Buddhi* indù. Occorrerebbe però fare attenzione al fatto che «Saggezza» e «Intelligenza» non sono rigorosamente identici; si tratta di due aspetti complementari che vanno distinti (*Hokmah* e *Binah* della Kabbala).

[9] Queste due vie potrebbero anche, in un altro senso e secondo un'altra correlazione, essere rispettivamente quella degli iniziati in generale e quella dei mistici, ma l'ultima è «irregolare» e non se ne deve tener conto quando ci si attiene rigorosamente alla norma tradizionale.

quando in realtà è iniziatica, al punto che si potrebbe pensare che il misticismo, nel senso comune della parola, ne sia quasi un vestigio, o una «sopravvivenza», che permane in una civiltà come quella dell'Occidente dopo che vi è scomparsa ogni organizzazione tradizionale regolare.

Il ruolo del principio femminile in talune forme tradizionali si nota addirittura anche nell'exoterismo cattolico, attraverso l'importanza attribuita al culto della Vergine. Il Valli sembra stupirsi nel vedere che la *Rosa Mystica* figura fra le litanie della Vergine (p. 476); tuttavia in queste stesse litanie si trovano ben altri simboli propriamente iniziatici, ed egli sembra non sospettare nemmeno che la loro applicazione sia perfettamente giustificata, a causa dei rapporti della Vergine con la Saggezza e con la *Shekinah*[10]. Osserviamo inoltre, a tal proposito, che san Bernardo, del quale è nota la connessione con i Templari, si presenta come un «cavaliere della Vergine», Vergine da lui chiamata «la sua signora»; si attribuisce a lui, addirittura, l'origine del vocabolo «*Notre-Dame*» [Nostra Signora]: questo termine significa però anche *Madonna*, e in uno dei suoi aspetti essa è identica alla Saggezza, perciò alla stessa *Madonna* dei «Fedeli d'Amore»; ecco un altro accostamento che l'autore non ha sospettato, così come non sembra aver alcun sospetto delle ragioni per le quali il mese di maggio è consacrato alla Vergine.

Un'altra cosa, poi, avrebbe dovuto indurre il Valli a pensare che le dottrine in questione non avessero assolutamente alcun carattere di «misticismo»: ed è che egli stesso constata l'importanza pressoché esclusiva che è in esse attribuita alla «conoscenza» (pp. 509-10), cosa che le fa differire totalmente dal punto di vista mistico. Del resto egli prende un abbaglio circa le conseguenze che occorrerebbe trarre da questa constatazione: tale importanza non è una caratteristica particolare dello «gnosticismo», bensì una caratteristica generale di qualsiasi insegnamento iniziatico, qualunque sia la forma da questo assunta; la conoscenza è sempre l'unico scopo, e tutto il resto sono soltanto mezzi differenti per raggiungerlo. Occorre far ben attenzione a non confondere «Gnosi», termine che ha il significato di «conoscenza», e «gnosticismo», anche se è evidente che il secondo trae il suo nome dalla prima; del resto, la denominazione «gnosticismo» è piuttosto vaga e sembra di fatto esser stata indistintamente applicata a cose assai diverse[11].

---

[10] C'è da notare inoltre che in certi casi gli stessi simboli rappresentano sia la Vergine sia Cristo; è questo un enigma degno d'essere proposto alla sagacia dei ricercatori, enigma la cui soluzione emergerebbe dalla considerazione dei rapporti della *Shekinah* con *Metatron*.

[11] Il Valli dice che la «critica» attribuisce poco valore ai dati tradizionali degli «gnostici» contemporanei (p. 422); e per una volta la «critica» ha ragione, poiché tali «neo-gnostici» non hanno mai ricevuto nulla per una qualsiasi trasmissione, e si tratta soltanto di un tentativo di «ricostituzione» attraverso documenti, d'altronde assai frammentari, che sono alla portata di tutti; si può prestar fede alla testimonianza di qualcuno che ha avuto

Occorre evitare di lasciarsi arrestare dalle forme esteriori, quali esse possano essere; i «Fedeli d'Amore» erano capaci di andare al di là delle forme, ed eccone qui una prova: in una delle prime novelle del *Decameron* di Boccaccio, Melchisedec afferma che, tra il Giudaismo, il Cristianesimo e l'Islamismo, «nessuno sa qual è la vera fede». Il Valli ha visto giusto interpretando tale affermazione nel senso che «la vera fede è nascosta sotto gli aspetti esteriori delle differenti credenze» (p. 524); ma quel che è più rimarchevole, e questo non l'ha visto, è il fatto che tali parole siano poste in bocca a Melchisedec, il quale è precisamente il rappresentante della tradizione unica nascosta sotto tutte queste forme esteriori; e il fatto fa vedere chiaramente come qualcuno, in Occidente, sapesse ancora a quell'epoca cosa sia il vero «centro del mondo». A ogni buon conto, l'uso di un linguaggio «affettivo», qual è spesso quello dei «Fedeli d'Amore», è anch'esso una forma esteriore dalla quale non bisogna farsi ingannare; esso può benissimo rivestire qualcosa di ben più profondo, e, in particolare, la parola «Amore», in virtù della trasposizione analogica, può significare tutt'altra cosa dal sentimento che indica abitualmente. Tale significato profondo dell'«Amore», in relazione con le dottrine degli Ordini cavallereschi, potrebbe in particolare emergere dall'accostamento delle seguenti indicazioni: innanzi tutto dall'espressione di San Giovanni, «Dio è Amore», poi, dal grido di guerra dei Templari, «Viva Dio, Santo Amore»; e, infine, dall'ultimo verso della *Divina Commedia*, «L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle»[12]. Un altro punto interessante, a tale proposito, è il rapporto stabilito tra l'«Amore» e la «Morte» nel simbolismo dei «Fedeli d'Amore»; tale rapporto è duplice, perché la stessa parola «Morte» ha un duplice significato. Da un lato, esiste un accostamento e quasi un'associazione tra l'«Amore» e la «Morte» (p. 192), in quanto quest'ultima deve essere allora compresa come «morte iniziatica», e tale accostamento pare aver avuto la sua continuazione nella corrente dalla quale hanno preso origine, alla fine del Medioevo, le raffigurazioni della «danza macabra»[13]; dall'altro, esiste altresì un'antitesi che prende corpo, sotto un altro riguardo, tra l'«Amore» e la «Morte» (p. 200), ed è quella che può in parte spiegarsi attraverso la costituzione stessa delle due parole: esse hanno in comune la radice *mor*, e questa in *a-mor* è preceduta dall'*a* privativa, come nel sanscrito *a-mara*, *a-mrita*, per cui l'«Amore» può in tal caso interpretarsi come una sorta di equivalente geroglifico di «immortalità». I «morti»

---

l'occasione di osservare queste cose da abbastanza vicino per sapere come esse stiano realmente.

[12] Parlando degli Ordini della cavalleria, diciamo che l'espressione «Chiesa giovannea» designa la riunione di tutti coloro che, a qualunque titolo, si ricollegavano a quello che nel corso del Medioevo era chiamato il «Regno del Prete Gianni», «regno» al quale abbiamo fatto allusione nel nostro studio su *Il Re del Mondo*.

[13] Abbiamo personalmente visto, in un antico cimitero del secolo XV, dei capitelli portanti sculture nelle quali sono curiosamente riuniti gli attributi dell'Amore e della Morte.

possono, in questo senso, esser considerati in generale come una denominazione dei «profani», mentre i «vivi», ovvero coloro che hanno raggiunto l'«immortalità», sono gli iniziati; l'occasione si presta per ricordare l'espressione «Terra dei Viventi», sinonimo di «Terra Santa» o «Terra dei Santi», «Terra Pura», ecc.; e l'opposizione tra l'Inferno, che è il mondo profano, e i Cieli, che sono i gradi della gerarchia iniziatica.

Per quel che riguarda, poi, la «vera fede» della quale si parlava poco fa, è essa che è indicata quale *Fede Santa*, espressione che, come la parola *Amore*, si applica nello stesso tempo all'organizzazione iniziatica stessa. Tale *Fede Santa*, di cui Dante era *Kadosch*, è la fede dei *Fedeli d'Amore*; ed è altresì la *Fede dei Santi*, vale a dire l'*Emounah dei Kadosch*, come abbiamo spiegato nell'*Esoterismo di Dante*. Questa denominazione degli iniziati come «Santi», parola di cui *Kadosch* è l'equivalente ebraico, è perfettamente comprensibile se la si ricollega al significato dei «Cieli», quale abbiamo appena ricordato, giacché i Cieli sono in effetti descritti come la dimora dei Santi; esso dev'essere accostato a molte altre denominazioni analoghe, tali quelle dei Puri, dei Perfetti, dei Catari, dei *Sûfî*, degli Ikhwân-es-Safâ, ecc., le quali tutte sono state intese nello stesso senso; ed esso permette di capire cosa sia veramente la «Terra Santa»[14].

Quel che abbiamo detto or ora ci porta a segnalare un altro punto, punto al quale il Valli fa un'allusione troppo breve (pp. 390-91): si tratta del significato segreto dei pellegrinaggi, il quale si riferisce alle peregrinazioni degli iniziati, i cui itinerari, del resto, coincidevano in effetti nella maggior parte dei casi con quelli dei pellegrini ordinari, cosa che permetteva loro di meglio dissimulare le ragioni vere di questi viaggi. Del resto, la dislocazione stessa dei luoghi di pellegrinaggio, così come quella dei santuari dell'antichità, ha un valore esoterico di cui è il caso di tener conto sotto questo profilo[15]; questo argomento è in diretta relazione con quella che abbiamo chiamato la «geografia sacra», e deve inoltre essere ricollegato a ciò che scrivevamo a proposito dei «*Compagnons*» e degli Zingari[16]; è probabile che su questo tema ritorneremo in un'altra occasione.

La questione della «Terra Santa» potrebbe anche fornire la chiave dei rapporti di Dante e dei «Fedeli d'Amore» con i Templari; anche questo è un argomento che il libro del Valli tratta in modo assai incompleto. Il Valli prende di fatto in considerazione i rapporti con i Templari (pp. 511-15) e quelli con gli alchimisti (p. 517) e dice che hanno una loro incontestabile realtà, indicando alcuni accostamenti interessanti, quali ad esempio quello dei nove anni di probazione dei Templari con l'età simbolica di nove anni

---

[14] Non è forse senza interesse osservare che le iniziali *F.S.* possono anche esser lette *Fides Sapientia*, esatta traduzione della *Pistis Sophia* gnostica.

[15] Il Grillot de Givry ha pubblicato su questo argomento uno studio dal titolo: *Les Foyers du mysticisme populaire*, studio che si trova in «Le Voile d'Isis», n. di aprile 1920.

[16] Si confronti «Le Voile d'Isis», n. di ottobre 1926.

della *Vita Nuova* (pp. 331-32); ma molte altre cose ci sarebbero state da dire. Ad esempio, a proposito della residenza centrale dei Templari fissata a Cipro (pp. 316 e 513), sarebbe interessante studiare il significato del nome di quest'isola, i suoi rapporti con Venere e il «terzo cielo», il simbolismo del rame che ne ha derivato il nome, tutte cose che per il momento possiamo solo segnalare senza soffermarci su di esse.

Analogamente, a proposito dell'obbligo imposto ai «Fedeli d'Amore» di servirsi nei loro scritti della forma poetica (p. 187), sarebbe il caso di chiedersi perché la poesia fosse dagli antichi chiamata la «lingua degli Dei», perché *vates* in latino fosse sia il poeta e l'indovino, sia il profeta (gli oracoli erano del resto espressi in versi), perché i versi fossero detti *carmina* (incantamenti [in francese «*charmes*»], parola che è identica al sanscrito *karma*, inteso nel senso tecnico di «atto rituale»)[17], e inoltre perché si dica di Salomone e di altri saggi, in particolare nella tradizione musulmana, che essi comprendevano la «lingua degli uccelli», il che, per quanto strano possa sembrare, è soltanto un'altra denominazione per la «lingua degli Dei»[18].

Prima di porre termine a queste osservazioni, dobbiamo ancora dire qualche parola sull'interpretazione della *Divina Commedia* che il Valli ha sviluppato in altri lavori, e che in questo semplicemente riassume: le simmetrie della Croce e dell'Aquila (pp. 461-64), sulle quali essa è fondata per intero, rendono certamente conto di una parte del senso del poema (conforme del resto alla conclusione del *De Monarchia*)[19]; ma in quest'ultimo ci sono ben altre cose che non possono trovare in esse la loro spiegazione completa, non foss'altro che l'uso dei numeri simbolici; l'autore sembra vedervi a torto una chiave unica, sufficiente a risolvere tutte le difficoltà. Sotto un altro profilo, l'impiego di queste «connessioni strutturali» (p. 469) gli sembra essere personale di Dante, quando invece in tale «architettura» simbolica c'è al contrario qualcosa di essenzialmente tradizionale, qualcosa che, anche se non ha forse fatto parte dei modi d'espressione abituali dei «Fedeli d'Amore» propriamente detti, esisteva tuttavia in organizzazioni più o meno strettamente apparentate alla loro, e aveva relazione con l'arte stessa dei costruttori[20]; a ogni modo pare che un'intuizione di questi rapporti ci sia, nell'indicazione dell'aiuto che alle ricerche di cui si tratta potrebbe dare «lo studio del simbolismo nelle arti figurative» (p. 491). Occorrerebbe però, in questo studio così come per tutto

---

[17] *Rita*, in sanscrito, è ciò che è conforme all'ordine, significato conservato dall'avverbio latino *rite*; qui l'ordine cosmico è rappresentato dalla legge del ritmo.

[18] La stessa cosa si ritrova anche nelle leggende germaniche.

[19] Cfr. *Autorità spirituale e Potere temporale*, cap. VIII, Milano, Luni Editrice, 1995.

[20] Ricorderemo l'espressione massonica [francese] «*morceau d'architecture*»; tale espressione si applica, nel suo senso più vero, all'opera di Dante.

il resto, lasciar da parte ogni preoccupazione «estetica» (p. 470), e allora si potrebbero scoprire altri punti di contatto, a volte molto inaspettati[21].

Se ci siamo dilungati tanto sul libro di Luigi Valli, è perché esso è uno di quelli che meritano veramente di attrarre l'attenzione, e se ne abbiamo soprattutto segnalato le lacune, è perché in tal modo abbiamo potuto indicare, per il suo autore o per altri, nuove vie di ricerca, in grado di completare felicemente i risultati già consolidati. Sembra che sia giunto il tempo in cui si scoprirà finalmente il vero senso dell'opera di Dante; se le interpretazioni di Rossetti e di Aroux non furono prese sul serio nella loro epoca, forse non è perché gli animi fossero meno pronti di oggi, ma piuttosto perché era previsto che il segreto dovesse essere conservato per sei secoli (il *Naros* dei Caldei); il Valli parla spesso di questi sei secoli durante i quali Dante non è stato compreso, ma evidentemente senza vedere in ciò nessun particolare significato, e questo prova nuovamente la necessità, per studi di tal genere, di una conoscenza delle «leggi cicliche», così totalmente dimenticate dall'Occidente moderno.

[21] Pensiamo in particolare ad alcune delle considerazioni contenute nel libro, assai curioso, di Pierre Piobb sul *Secret de Nostradamus*, Parigi 1927.

III - Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore» - II

Abbiamo dedicato il capitolo che precede all'importante lavoro pubblicato nel 1928 con questo titolo da Luigi Valli; nel 1931 apprendemmo della morte improvvisa e prematura dell'autore, dal quale speravamo altri studi non meno degni di interesse; ci pervenne poi un secondo volume, che portava lo stesso titolo del primo e conteneva, con le risposte a obiezioni che erano state poste alla tesi sostenuta nel libro, un certo numero di note complementari[1].

Le obiezioni, che testimoniano di un'incomprensione di cui non abbiamo modo di stupirci, possono, com'era del resto facile prevedere, ricondursi quasi tutte a due categorie: alcune provengono da «critici letterari» impregnati di tutti i pregiudizi della scuola e dell'università, le altre da ambienti cattolici nei quali non si vuole ammettere che Dante abbia fatto parte di un'organizzazione iniziatica; tutte convengono, in definitiva, quantunque per ragioni diverse, nella negazione dell'esoterismo anche quando esso assuma aspetti della più manifesta evidenza. L'autore sembra attribuire un'importanza maggiore alle prime, che si attarda a discutere molto più a lungo delle seconde; noi saremmo stati invece tentati di fare esattamente il contrario, perché vediamo nelle ultime un sintomo molto più grave della deformazione della mentalità moderna; sennonché tale differenza di prospettiva si spiega con il punto di vista speciale dal quale il Valli ha voluto porsi, punto di vista che è unicamente quello di un «ricercatore» e di uno storico. Da questo punto di vista troppo esteriore provengono un certo numero di lacune e di inesattezze di linguaggio che abbiamo già segnalato nel capitolo precedente; il Valli riconosce, precisamente a proposito di quest'ultimo[2], che egli «non ha mai avuto contatti con tradizioni iniziatiche di nessun genere», e che «la sua formazione mentale è nettamente critica»; proprio per questo è tanto più rimarchevole che egli sia stato capace di conclusioni così lontane da quelle della «critica» ordinaria, conclusioni che sono inoltre piuttosto stupefacenti se si considera che sono emesse da qualcuno che proclama la sua volontà di

---

[1] Luigi Valli, «Parte Seconda: *Discussione e Note aggiunte*» in *Il Linguaggio segreto di Dante e dei* «Fedeli d'Amore», ediz. cit. [N.d.T]

[2] Il quale costituiva originariamente l'articolo di ugual titolo contenuto nel n. di febbraio 1929 della rivista «Le Voile d'Isis». [N.d.T.]

essere «un uomo del secolo XX». Questo non significa però che non sia un peccato che egli rifiuti per «partito preso» di capire la nozione di ortodossia tradizionale, che insista ad applicare lo sgradevole termine «sette» a organizzazioni di carattere iniziatico e non religioso, e neghi di aver fatto confusione tra «mistico» e «iniziatico», quando tale confusione la ripete precisamente lungo tutto il secondo volume; però questi difetti non devono assolutamente impedirci di riconoscere il grande merito, per quel «profano» che egli vuol essere e rimanere, che è costituito dal fatto di aver percepito buona parte della verità nonostante tutti gli ostacoli che la sua educazione doveva naturalmente opporgli, e di averla detta senza timore per le contraddizioni che si sarebbe attirato da parte di tutti coloro che hanno qualche interesse a che essa rimanga ignorata.

Annoteremo soltanto due o tre esempi tipici dell'incomprensione dei «critici» universitari: qualcuno di essi è arrivato a pretendere che una poesia bella non può essere simbolica; a costoro sembra che un'opera d'arte non possa essere ammirata se non quando non significa nulla, e che l'esistenza di un senso profondo ne distrugga il valore artistico! Si tratta, espressa nel modo più esplicito possibile, di quella concezione «profana» che, in diverse occasioni, segnalavamo ultimamente con riferimento all'arte in generale e in particolare alla poesia, qualificandola come una degenerazione del tutto moderna e contraria al carattere che sia le arti sia le scienze avevano in origine, e hanno sempre conservato in ogni civiltà tradizionale. A questo proposito, rileviamo una formula piuttosto interessante che è citata dal Valli: in tutta l'arte medievale, per opposizione con quel che accade nell'arte moderna, «non è questione di idealizzare una realtà, ma di incarnare un'idea»; noi diremmo però «di idealizzare una realtà *sensibile*», perché anche l'idea è una realtà, e una realtà di grado anche superiore; l'«incarnazione dell'idea» in una forma non è altro che lo stesso simbolismo. Altri hanno espresso un'obiezione veramente comica: sarebbe cosa «vile», pretendono, scrivere in «gergo», vale a dire in linguaggio convenzionale; costoro evidentemente vedono in ciò una sorta di viltà e di ipocrisia. A dire il vero, forse è stato proprio il Valli ad aver insistito troppo esclusivamente, come già avevamo notato, sulla volontà che i «Fedeli d'Amore» manifestavano di dissimularsi per motivi di prudenza; non è contestabile che ciò sia esistito di fatto, e si trattava di una necessità che era loro imposta dalle circostanze; ma non era quella se non la meno significativa e la più esteriore delle ragioni che giustificano l'uso da essi fatto di un linguaggio che non era solo convenzionale, bensì e prima di tutto simbolico. Esempi analoghi si potrebbero trovare in circostanze totalmente diverse, nelle quali non ci sarebbe stato alcun pericolo a parlare in chiaro se la cosa fosse stata possibile; si può dire che anche in queste circostanze c'era un interesse a che fossero tenuti lontani coloro che non erano «qualificati», il che però discende già da una preoccupazione diversa dalla semplice prudenza; ma quel che occorre soprattutto dire è che le verità di un

certo ordine, per la loro stessa natura, non possono essere espresse se non simbolicamente.

Infine, alcuni hanno trovato improbabile l'esistenza della poesia simbolica nel «Fedeli d'Amore» perché essa rappresenterebbe un «caso unico», quando il Valli si era espressamente preoccupato di far vedere che, proprio nella stessa epoca, ugual cosa esisteva anche in Oriente, e in particolare nella poesia persiana. Si potrebbe anche aggiungere che simile simbolismo dell'amore è stato talvolta analogamente usato in India; e, per contenersi al mondo musulmano, è piuttosto strano che a tal proposito si parli sempre quasi unicamente della poesia persiana, quando si possono trovare con facilità esempi similari nella poesia araba, e di carattere non meno esoterico, ad esempio in Omar ibn El-Fârid. Aggiungeremo che molti altri «veli» ancora sono stati usati nelle espressioni poetiche del Sufismo, ivi compreso quello dello scetticismo, del quale si possono citare ad esempio Omar El-Khayyam. e Abul-Alâ El-Maarri; a proposito di quest'ultimo, ben pochi sono coloro che sanno che in realtà egli era un iniziato di rango elevato; e, fatto che finora non abbiamo mai visto segnalare da nessuna parte, c'è da osservare come cosa specialmente notevole in rapporto con l'argomento di cui ci stiamo occupando, che la sua *Risâlatul-Ghufrân* potrebbe essere considerata una delle «fonti» islamiche della *Divina Commedia*.

Quanto all'obbligo imposto a tutti i membri di un'organizzazione iniziatica di scrivere in versi, esso si accordava perfettamente con il carattere di «lingua sacra» rivestito dalla poesia; come molto giustamente il Valli dice, la questione era ben diversa che non il «fare della letteratura», scopo che non è mai stato di Dante né dei suoi contemporanei, i quali, egli aggiunge ironicamente, «avevano il torto di non aver letto i libri della critica moderna». In un'epoca ancora recentissima, in talune confraternite esoteriche musulmane ogni aderente doveva, tutti gli anni e in occasione del *mûlud* dello Sheikh, comporre una poesia nella quale si sforzava, magari a detrimento della perfezione formale, di includere un senso dottrinale più o meno profondo.

Per quel che riguarda certe nuove osservazioni che il Valli fa, e che aprono la strada per altre ricerche, una di esse si riferisce ai rapporti di Gioacchino da Fiore con i «Fedeli d'Amore»: *Fiore* è uno dei simboli più usitati nella poesia di questi ultimi, in quanto sinonimo di *Rosa*; e con il titolo di *Fiore* un adattamento italiano del *Roman de la Rose* fu scritto da un Fiorentino di nome Durante, Fiorentino che quasi sicuramente è lo stesso Dante[3]. Inoltre, la denominazione del convento di *San Giovanni in Fiore*, da cui *Gioacchino da Fiore* prese il nome, non compare da alcuna parte prima di lui; fu lui stesso a darglielo, e, in caso affermativo, perché scelse tale nome? Degno di nota è che Gioacchino da Fiore parli nelle sue opere di una

[3] *Dante* in effetti non è che una contrazione di *Durante*, il quale era il suo vero nome.

«vedova» simbolica, come Francesco da Barberino e come Boccaccio, i quali appartenevano sia l'uno che l'altro ai «Fedeli d'Amore»; da parte nostra aggiungeremo che, anche ai giorni nostri, questa «vedova» è ben conosciuta nel simbolismo massonico. A tal proposito, è un peccato che preoccupazioni di tipo politico sembrino aver impedito al Valli di operare certi accostamenti, tuttavia notevolissimi; egli ha indubbiamente ragione di dire che le organizzazioni iniziatiche di cui parla non sono la Massoneria, sennonché altrettanto certo è il legame che ha unito quest'ultima alle prime; e non è forse strano, ad esempio, che il «vento» abbia, nel linguaggio dei «Fedeli d'Amore», esattamente lo stesso significato della «pioggia» in quello della Massoneria?

Un altro punto importante è quello che riguarda i rapporti dei «Fedeli d'Amore» con gli Alchimisti: nei *Documenti d'Amore* di Francesco da Barberino si trova un simbolo particolarmente significativo a tal proposito. Si tratta di una figura in cui dodici personaggi disposti simmetricamente, e formanti sei coppie che rappresentano altrettanti gradi iniziatici, terminano in un unico personaggio posto al centro; questi, che regge in mano la rosa simbolica, ha due teste, una maschile e l'altra femminile, ed è chiaramente identico al *Rebis* ermetico. La sola differenza di un certo peso tra questa e le figure che si incontrano nei trattati alchemici è che in queste ultime a essere maschile è il lato destro, mentre è femminile quello sinistro, quando nella prima si trova la disposizione inversa; sembra che questa caratteristica al Valli sia sfuggita, e tuttavia ne dà egli stesso la spiegazione, senza aver l'aria di accorgersene, quando dice che«l'uomo con il suo intelletto passivo è riunito con l'Intelligenza attiva, rappresentata dalla donna», mentre è generalmente la mascolinità che simboleggia l'elemento attivo e la femminilità che simboleggia quello passivo. La cosa più notevole è che questo tipo di rovesciamento del rapporto abituale si ritrova anche nel simbolismo di cui si serve il tantrismo indù; e l'accostamento si impone con forza ancora maggiore quando vediamo Cecco d'Ascoli dire «*onde io son ella*», proprio come gli *shâkta*, invece di *So'ham*, «Io sono Lei». Inoltre, il Valli nota che a fianco del *Rebis* raffigurato nel *Rosarium Philosophorum*, si osserva una specie di albero che porta sei coppie di volti disposti simmetricamente da una parte e dall'altra del tronco e un unico volto alla cima, personaggi che egli identifica a quelli della figura di Francesco da Barberino; nei due casi sembra di fatto che si tratti di una gerarchia iniziatica di sette gradi, in cui l'ultimo grado è essenzialmente caratterizzato dalla ricostituzione dell'Androgino ermetico, vale a dire in definitiva dalla restaurazione dello «stato primordiale»; e ciò si accorda con quel che ci è occorso dire sul significato del termine «Rosa-Croce» in quanto simboleggiante la perfezione dello stato umano. A proposito dell'iniziazione in sette gradi, abbiamo parlato, nel nostro studio sull'*Esoterismo di Dante*, della scala di sette gradini; vero è che generalmente questi ultimi sono piuttosto posti in corrispondenza con i sette cieli planetari, i quali si

riferiscono a stati sovrumani; sennonché, per ragioni di analogia, in uno stesso sistema iniziatico dev'esserci una rassomiglianza di ripartizione gerarchica tra i «piccoli misteri» e i «grandi misteri». D'altro canto, l'essere reintegrato nel centro dello stato umano è con ciò stesso pronto a elevarsi agli stati superiori, e domina già le condizioni dell'esistenza di questo mondo, del quale è diventato signore; per questo il *Rebis* del *Rosarium Philosophorum* ha la luna sotto i piedi, e quello di Basilio Valentino il drago; tale significato è stato totalmente ignorato dal Valli, il quale non ha visto in ciò se non dei simboli della dottrina corrotta o dell'«errore che opprime il mondo», mentre la luna, in realtà, rappresenta la sfera delle forme (il simbolismo è lo stesso di quello della «marcia sulle acque»), e il drago è qui la raffigurazione del mondo elementare.

Il Valli, pur non avendo alcun dubbio sul rapporti di Dante con i Templari, di cui esistono molteplici indizi, solleva una discussione in merito alla medaglia del museo di Vienna. della quale abbiamo parlato nell'*Esoterismo di Dante*; egli ha voluto vedere tale medaglia, e ha constatato che le sue due facce erano state riunite posteriormente e dovevano essere appartenute inizialmente a due medaglie diverse; riconosce però che la strana operazione non ha potuto essere eseguita senza che ci fosse una ragione. Quanto alle iniziali F. S. K. I. P. F. T. che figurano sul rovescio, per lui esse sono quelle delle sette virtù: *Fides*, *Spes*, *Karitas*, *Justitia*, *Prudentia*, *Fortitudo*, *Temperantia*, anche se è anormale il fatto che esse siano disposte su due righe di quattro e tre, invece di tre e quattro come richiederebbe la distinzione delle tre virtù teologali e delle quattro virtù cardinali; poiché esse sono per di più accoppiate a rami di lauro e di olivo, «che sono propriamente le due piante sacre degli iniziati», egli ammette che la sua interpretazione non esclude necessariamente l'esistenza di un altro significato, più nascosto; noi aggiungeremo che l'ortografia non normale di *Karitas*, in luogo di *Charitas*, potrebbe benissimo essere stata richiesta precisamente da questo duplice significato. D'altronde noi avevamo segnalato, in un altro luogo dello stesso studio, il ruolo iniziatico affidato alle tre virtù teologali, ruolo che si è conservato nel 18° grado della Massoneria scozzese[4]; inoltre, il settenario delle virtù è formato da un ternario superiore e da un quaternario inferiore, il che sta sufficientemente a indicare che è costituito secondo principi esoterici; e infine, esso può, proprio come quello delle «arti liberali» (anch'esso suddiviso in *trivium* e *quadrivium*), corrispondere ai sette gradini a cui alludevamo poco fa, tanto più che, di fatto, la «Fede» (la *Fede Santa*) figura sempre sullo scalino più alto della «scala misteriosa» dei *Kadosch*; il tutto costituisce perciò un

[4] Nel 17° grado, quello di «Cavaliere d'Oriente e d'Occidente», si trova inoltre una «divisa» costituita da sette iniziali, le quali sono quelle di un settenario di attributi divini la cui enumerazione è tratta da un passo dell'*Apocalisse*.

insieme molto più coerente di quanto possano credere gli osservatori superficiali.

D'altro canto, il Valli ha scoperto, sempre nel museo di Vienna, la medaglia originale di Dante, e il rovescio di essa presenta nuovamente una figura assai strana ed enigmatica: questa figura è un cuore posto al centro di un sistema di cerchi che ha l'apparenza di una sfera celeste ma che in realtà non lo è, e non è accompagnata da nessuna iscrizione[5]. Essa è costituita da tre cerchi meridiani e da quattro cerchi paralleli, cerchi che il Valli riconduce di nuovo rispettivamente alle tre virtù teologali e alle quattro virtù cardinali; quel che ci farebbe pensare che tale interpretazione debba essere esatta è soprattutto la giustezza dell'applicazione che viene fatta, in questa disposizione, del senso verticale e del senso orizzontale alle relazioni tra la vita contemplativa e la vita attiva, o tra l'autorità spirituale e il potere temporale che governano l'una e l'altra, ai quali corrispondono questi due gruppi di virtù, che un cerchio obliquo - il quale completa la figura (e forma con gli altri il numero 8, che è quello dell'equilibrio) -, lega in perfetta armonia sotto l'irradiazione della «dottrina d'amore»[6].

Un'ultima nota concerne il nome segreto che i «Fedeli d'Amore» attribuivano a Dio: Francesco da Barberino, nel suo *Tractatus Amoris*, si è fatto rappresentare in atteggiamento di adorazione di fronte alla lettera *I*; e, nella *Divina Commedia*, Adamo dice che il primo nome di Dio fu *I*[7], e che il nome che venne in seguito *El*. Tale lettera *I*, chiamata da Dante la «nona figura» seguendo il suo posizionamento nell'alfabeto latino (ed è nota l'importanza simbolica che aveva per lui il numero 9), non è evidentemente altro che la *iod*, anche se quest'ultima è nell'alfabeto ebraico la decima lettera; e di fatto, la *iod*, oltre a essere la prima lettera del Tetragramma, costituisce di per sé un nome divino, sia quand'è isolata, sia quand'è ripetuta tre volte[8]. Proprio questa lettera *iod* è diventata in Massoneria la lettera *G*, per assimilazione con *God* (dal momento che la trasformazione si operò in Inghilterra); e questo senza pregiudizio degli altri molteplici significati che vennero secondariamente a concentrarsi sulla lettera *G* e che non è il caso di esaminare in questa occasione.

---

[5] Simile «posizionamento» del cuore ci ricorda la figura, non meno interessante e misteriosa, del cuore di Saint-Denis d'Orques, rappresentato al centro dei cerchi planetario e zodiacale, figura che è stata studiata da L. Charbonneau-Lassay nella rivista «Regnabit».

[6] A questo proposito ci si potrà riferire a quanto da noi detto a proposito del trattato *De Monarchia* di Dante in *Autorità spirituale e Potere temporale*, ediz. cit.

[7] *Par.*, XXVI, 133.

[8] È forse per semplice coincidenza che il cuore di Saint-Denis d'Orques, di cui abbiamo appena detto, porta una ferita (o apparentemente tale) a forma di *iod*? E non ci sarà qualche ragione per supporre che le antiche raffigurazioni del «Sacro Cuore» anteriori alla sua adozione «ufficiale» da parte della Chiesa abbiano potuto avere certi rapporti con la dottrina dei «Fedeli d'Amore» o dei loro continuatori?

C'è da augurarsi vivamente, pur rammaricandosi per la scomparsa di Luigi Valli, che egli trovi dei continuatori in questo campo di ricerche tanto vasto quanto finora poco esplorato; e che così debba essere sembra fortunatamente probabile, giacché egli stesso ci informa che è già stato seguito da Gaetano Scarlata, il quale ha dedicato un lavoro[9] allo studio particolareggiato del trattato *De vulgari eloquentia*, libro che, come Rossetti e Aroux avevano ben percepito, è «pieno di misteri» poiché, mentre sembra semplicemente trattare dell'idioma italiano, in realtà si riferisce alla lingua segreta, seguendo un procedimento parimenti in uso nell'esoterismo islamico, dove, come da noi segnalato in altra occasione, un lavoro iniziatico può rivestire le apparenze di un semplice trattato di grammatica. È fuor di dubbio che seguendo quest'ordine di idee si potranno ancora fare molte altre scoperte; e quand'anche coloro che si dedicano a tali ricerche non lo facciano se non personalmente spinti da una semplice mentalità «profana» (a condizione però che essa sia almeno imparziale) e vedano in esse soltanto l'oggetto di una specie di curiosità storica, i risultati ottenuti non potranno se non essere suscettibili in se stessi, e per chi sappia comprenderne tutta la reale portata, di contribuire in modo efficace a una restaurazione dello spirito tradizionale: non è forse vero che questi lavori si riconducono, foss'anche inconsapevolmente e involontariamente, alla «ricerca della Parola perduta», la quale altro non è che la «ricerca del Graal»?

[9] *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Palermo 1930.

IV - Nuove considerazioni sul «Linguaggio segreto di Dante»

Parlando in precedenza dei due tomi dell'ultimo libro di Luigi Valli, accennavamo al lavoro che, seguendo le stesse linee direttrici, Gaetano Scarlata ha dedicato al trattato *De vulgari eloquentia* di Dante, o piuttosto, come egli preferisce chiamarlo (inteso che il suo titolo non è mai stato esattamente fissato), *De vulgaris eloquentiae doctrina*, stando all'espressione di cui si serve lo stesso autore per definirne l'argomento fin dall'inizio, e allo scopo di mettere in evidenza la sua intenzione riguardo al contenuto dottrinale della poesia in lingua volgare[1]. In effetti, quelli che Dante chiama *poeti volgari*, sono coloro i cui scritti avevano, come dice egli stesso, *verace intendimento*, vale a dire che contenevano un senso nascosto conformemente al simbolismo dei «Fedeli d'Amore», giacché egli li oppone ai *litterali* (e non ai *letterati*, come si è letto talvolta in modo inesatto), ovvero a coloro che scrivevano soltanto secondo il senso letterale. I primi sono per lui i veri poeti, ed egli li chiama anche *trilingues doctores*, cosa che si può intendere in modo esteriore riferendola al fatto che simile poesia esisteva nelle tre lingue italiana, provenzale (e non «francese», come dice a torto lo Scarlata) e spagnola, ma che in realtà significa (giacché nessun poeta ha mai scritto in queste tre lingue) che doveva interpretarsi secondo un triplice senso[2]; e Dante, parlando di questi *trilingues doctores* dice che *maxime conveniunt in hoc vocabulo quod est Amor*, allusione piuttosto evidente alla dottrina dei «Fedeli d'Amore».

Riguardo a questi ultimi lo Scarlata fa un'osservazione giustissima: egli pensa che essi non debbano aver costituito un'associazione che seguisse forme rigorosamente definite, più o meno simili a quelle, ad esempio, della Massoneria moderna, in cui un potere centrale stabilisce «filiali» nelle diverse località; e noi possiamo aggiungere, a sostegno di questa osservazione, che nella stessa Massoneria non è mai esistito nulla di simile prima della costituzione della Gran Loggia d'Inghilterra nel 1717. Non sembra però che lo Scarlata abbia afferrato tutta la portata del fatto, fatto che egli crede di dover attribuire semplicemente alle circostanze poco

---

[1] Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante, ediz. cit.

[2] È indubbio che in questo triplice senso occorra vedere tre sensi superiori a quello letterale, cosicché, compreso questo, si hanno i quattro sensi di cui Dante parla nel *Convito*, come indicavamo all'inizio del nostro studio sull'*Esoterismo di Dante*.

favorevoli all'esistenza di un'istituzione che si presentasse sotto caratteristiche esteriori più stabili; in realtà, come abbiamo già detto spesso, un'organizzazione veramente iniziatica non può essere una «società» nel senso moderno della parola, con tutto il formalismo esteriore che essa comporta; quando si vedono apparire statuti, regolamenti scritti e altre cose di questo genere, si può essere certi che ci si trova in presenza di una degenerazione che conferisce all'organizzazione un carattere «semiprofano», se si può usare un'espressione di questo genere. Sennonché, per quanto si riferisce alle cose di ordine propriamente iniziatico, lo Scarlata non è andato al fondo della questione, e, anzi, non sembra essersene avvicinato tanto quanto aveva fatto il Valli; egli vede soprattutto l'aspetto politico, tutto sommato accessorio, e parla costantemente di «sette», punto rispetto al quale ci siamo già ampiamente spiegati nel capitolo precedente; nei suoi sviluppi, egli non trae se non poche conseguenze dall'affermazione della dottrina (esoterica e non eretica) dell'*amor sapientiae*, la quale è tuttavia ciò che vi è di più essenziale, perché il resto ha solo attinenza con le contingenze storiche. È però possibile che l'argomento di questo studio si prestasse in modo particolare a quello che a noi appare come un errore di prospettiva; il *De vulgaris eloquentiae doctrina* presenta un legame diretto con il *De Monarchia*, e di conseguenza si ricollega con la parte dell'opera di Dante nella quale le applicazioni sociali occupano il posto più importante; sennonché, è mai possibile che simili applicazioni siano ben capite se non sono fatte risalire costantemente al loro principio? La cosa che più spiace è che lo Scarlata, quando passa a prospettive storiche d'insieme, si sia lasciato andare a interpretazioni più che contestabili; non giunge egli infatti fino a fare di Dante e dei «Fedeli d'Amore» degli avversari dello spirito del Medioevo e dei precursori delle idee moderne, animati da uno spirito «laico» e «democratico» che in realtà sarebbe tutto ciò che si può pensare di più «anti-iniziatico»? Questa seconda parte del suo libro, che tuttavia contiene delle interessanti indicazioni, in special modo sulle influenze orientali alla corte di Federico II e nel movimento francescano, sarebbe da rivedere su basi più conformi al senso tradizionale; vero è che essa viene presentata soltanto come un «primo tentativo di ricostruzione storica» e chissà che l'autore non sia condotto dalle sue ricerche future a rettificarla da solo.

Una delle cause dell'errore dello Scarlata è forse il modo in cui Dante oppone l'uso del *volgare* a quello del latino, lingua ecclesiastica, e anche il modo in cui Dante oppone la maniera di servirsi dei simboli dei poeti, secondo il *verace intendimento*, a quella dei teologi (quest'ultima piuttosto una semplice allegoria); soltanto che era agli occhi degli avversari di Dante, o (ciò che spesso vuol dire la stessa cosa in un caso simile) di coloro che non lo capivano, che il *volgare* era soltanto il *sermo laicus*, mentre per lui esso era tutt'altra cosa; e d'altronde, da un punto di vista rigorosamente tradizionale, la funzione degli iniziati non è forse più veramente

«sacerdotale» di quella di un «clero» exoterista che non possiede se non la lettera e si ferma all'involucro della dottrina?[3] Il punto essenziale, a tal proposito, è di sapere cosa Dante intenda con l'espressione *vulgare illustre*, espressione che può sembrare strana e perfino contraddittoria se ci si ferma al significato usuale delle parole, ma che si spiega quando si osservi che egli considera *vulgare* sinonimo di *naturale*: è la lingua che l'uomo impara direttamente per trasmissione orale (come il fanciullo, il quale dal punto di vista iniziatico rappresenta il neofita, impara la propria lingua materna), vale a dire, simbolicamente, la lingua che serve come veicolo per la tradizione, e può, sotto questo rispetto, esser considerata identica alla lingua primordiale e universale. È questo un argomento che, come si vede, si appaia alla questione della misteriosa «lingua siriaca» (*loghah sûryâniyah*) della quale abbiamo parlato in articoli precedenti[4]; è vero, però, che per Dante tale «lingua della rivelazione» sembra esser stata l'ebraico, sennonché, come dicevamo allora, un'affermazione simile non deve essere intesa alla lettera, poiché la stessa cosa può esser detta di qualsiasi lingua che abbia un carattere «sacro», vale a dire che serva all'espressione di una forma tradizionale regolare[5]. Secondo Dante la lingua parlata dal primo uomo, creato immediatamente da Dio, fu continuata dal suoi discendenti fino alla costruzione della torre di Babele; in seguito, «*hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber ... ; hiis solis post confusionem remansit*»; però, questi «Figli di Heber» non sono forse tutti coloro che hanno conservato la tradizione, ben più che non un popolo determinato? Non è forse vero che il nome «Israel» è stato spesso anch'esso usato per indicare l'insieme degli iniziati, qualunque sia la loro origine etnica, e questi, i quali di fatto costituiscono realmente il «popolo eletto», non possiedono forse la lingua universale che permette loro di comprendersi vicendevolmente, vale a dire la conoscenza della tradizione unica che è nascosta sotto tutte le forme particolari?[6] Del resto, se Dante avesse pensato che si trattava realmente della lingua ebraica, non avrebbe potuto dire che la Chiesa (indicata con il nome enigmatico di *Petramala*) crede di parlare la lingua di Adamo,

---

[3] Secondo l'ordine gerarchico normale, l'iniziato è al di sopra del «chierico» comune (quand'anche questi sia teologo), mentre il «laico» è naturalmente al di sotto di quest'ultimo.

[4] *La Science des lettres* (nel n. di febbraio 1931 della rivista «Études Traditionnelles»), e *La Langue des oiseaux* (nel n. di novembre 1931 della stessa rivista); ora, rispettivamente, il cap. VI, «La Scienza delle lettere» e il cap. VII, «La lingua degli uccelli», in *Simboli della Scienza sacra*, ediz. cit.

[5] Inutile dire che quando si oppongono le «lingue volgari» alle «lingue sacre», si intende il termine «volgare» nel suo significato abituale; se si intendesse tale termine al modo di Dante, l'espressione non sarebbe più applicabile, e occorrerebbe allora dire «lingue profane» a evitare ogni equivoco.

[6] Si veda a tal proposito il capitolo sul «Dono delle Lingue» nel libro *Aperçus sur l'Initiation*, ediz. cit.

giacché essa parla, non l'ebraico, ma il latino, per il quale non sembra che nessuno abbia mai rivendicato la qualità di lingua primitiva; sennonché se si interpreta l'affermazione di Dante nel senso che la Chiesa crede di insegnare la vera dottrina della rivelazione, tutto diventa perfettamente intelligibile. Per di più, quand'anche si ammetta che i primi Cristiani, i quali possedevano la vera dottrina, avessero effettivamente parlato l'ebraico (cosa che sarebbe storicamente inesatta, giacché l'aramaico non è l'ebraico, così come l'italiano non è il latino), i «Fedeli d'Amore», che si consideravano i loro continuatori, non hanno mai preteso di riprendere questa lingua per opporla al latino, come avrebbero secondo logica dovuto fare se ci si dovesse attenere all'interpretazione letterale[7].

Tutto ciò, come si vede, è molto distante da quel significato puramente «filologico» che viene abitualmente attribuito al trattato di Dante, ed è chiaro che in fondo si tratta di ben altro che non della lingua italiana; per di più, anche ciò che si riferisce realmente a quest'ultima può avere inoltre, nello stesso tempo, un valore simbolico. È cosi che, quando Dante oppone una città o una regione a un'altra, ciò di cui si tratta non è semplicemente un'opposizione linguistica, o quando cita certi nomi come *Petramala*, *Papienses* o *Aquilegienses*, in tale scelta (anche senza che si possa pensare a un simbolismo geografico nel vero senso della parola) ci sono intenzioni abbastanza trasparenti, come già aveva notato Rossetti; e, ovviamente, spesso bisogna, per capire il senso vero di questa o quella parola in apparenza insignificanti, far capo alla terminologia convenzionale dei «Fedeli d'Amore». Lo Scarlata fa assai giustamente osservare che sono quasi sempre gli esempi (compresi quelli che sembrano avere soltanto un valore esclusivamente retorico o grammaticale) a dare la chiave del contesto; di fatto un procedimento di questo genere costituiva un ottimo mezzo per distogliere l'attenzione dei «profani», i quali erano solo in grado di vedere in tali espressioni delle frasi banali e prive di importanza; si potrebbe dire che questi esempi adempiano a una funzione abbastanza simile a quella che hanno i «miti» nei dialoghi di Platone, e basta guardare come i «critici» universitari trattano questi ultimi, per farsi un'idea dell'efficacia perfetta del procedimento che consiste nel porre in tal modo «fuori testo», se così si può dire, quel che invece è più importante.

In altre parole, quel che Dante sembra aver voluto essenzialmente fare, è costituire un linguaggio adatto, grazie alla sovrapposizione di sensi molteplici, a esprimere la dottrina esoterica nella misura del possibile; e anche se la codificazione di un linguaggio del genere può essere indicata

---

[7] Aggiungiamo inoltre che, come fa notare lo Scarlata, l'idea della continuazione della lingua primitiva è contraddetta dalle parole che lo stesso Dante, nella *Divina Commedia*, attribuisce ad Adamo (*Par.*, XXVI, 124). Tali parole possono d'altronde spiegarsi se si tengono presenti i periodi ciclici: la lingua originaria fu *tutta spenta* a partire dalla fine del *Krita-Yuga*, perciò ben prima dell'impresa del «popolo di Nemrod», la quale corrisponde soltanto all'inizio del *Kali-Yuga*.

con il nome di «retorica», si tratta in ogni caso di una retorica di tipo assai particolare, tanto distante da quel che si intende oggi con questo nome, quanto lo è la poesia dei «Fedeli d'Amore» da quella dei moderni, i cui predecessori sono quei *letterali* ai quali Dante rimproverava di rimare *stoltamente*, senza cioè racchiudere nei loro versi nessun senso profondo[8].

Secondo l'espressione del Valli da noi già citata, Dante si proponeva una cosa del tutto diversa dal «fare della letteratura», e ciò equivale a dire che precisamente egli era tutto il contrario di un moderno; la sua opera, lungi dall'opporsi allo spirito del Medioevo, è di esso una delle sintesi più perfette, alla stessa stregua di quella dei costruttori di cattedrali; e i più semplici dati iniziatici permettono di capire senza difficoltà che ci sono delle profondissime ragioni all'origine di questo accostamento.

---

[8] È più o meno nello stesso modo che i predecessori dei chimici attuali sono, non i veri alchimisti, ma i «soffiatori»; si tratti di scienze oppure di arti, la concezione puramente «profana» dei moderni deriva sempre da una degenerazione analoga.

V - «Fedeli d'Amore» e «Corti d'Amore»

Le ricerche sui «Fedeli d'Amore» continuano a fornire l'occasione, in Italia, per interessanti lavori: Antonio Ricolfi, il quale aveva già pubblicato diversi articoli sull'argomento, ha da poco dato alle stampe uno studio, che altri dovrebbero seguire, nel quale conferma la sua intenzione di riprendere l'opera lasciata inconclusa da Luigi Valli[1]. Lo fa però con una certa timidezza, perché ritiene che questi abbia «esagerato» su taluni punti, in particolare rifiutando di riconoscere un'esistenza reale a tutte le donne cantate dai poeti ricollegati ai «Fedeli d'Amore», in contrasto con l'opinione comunemente ammessa; sennonché, a dire la verità, la questione ha un'importanza minore di quanto egli sembri attribuirle, per lo meno quando ci si ponga al di fuori di un punto di vista di semplice curiosità storica, e non influenza minimamente la vera interpretazione. Di fatto, non c'è nulla di impossibile a che qualcuno, volendo indicare con un nome femminile la Saggezza divina, abbia adottato, a titolo puramente simbolico, il nome di una persona realmente esistita, anzi, perché ciò sia avvenuto possono esserci due buone ragioni: primo, come ancora di recente dicevamo, qualsiasi cosa può, secondo la natura degli individui, fornire l'occasione e il punto di partenza per uno sviluppo spirituale, e ciò può essere vero sia di un amore terrestre, sia di qualsivoglia altra circostanza (tanto più che non bisogna dimenticare che quella di cui ci troviamo qui in presenza può in fondo esser ritenuta una via di *Kshatriya*); secondo, il vero significato della denominazione in tal modo impiegata era, così, anche più difficilmente penetrabile da parte dei profani, i quali naturalmente tenevano conto della sola lettera, e un simile vantaggio, anche se di natura contingente, non era forse sempre del tutto trascurabile.

Questa osservazione ci conduce all'esame di un altro punto, che con quest'ultimo ha un rapporto piuttosto stretto: il Ricolfi ritiene che occorra fare una distinzione tra «Corti d'Amore» e «Corti d'amore»; tale distinzione non è, come si potrebbe esser tentati di credere a prima vista, una pura e semplice sottigliezza. Infatti, con l'espressione «Corti d'Amore» bisogna intendere un'assemblea simbolica presieduta dallo stesso Amore impersonificato, mentre una «Corte d'amore» è soltanto una riunione umana, che costituisce una sorta di tribunale chiamato a pronunciarsi su casi

---

[1] Studi sui «Fedeli d'Amore»; I - Le «Corti d'Amore» in Francia ed i loro riflessi in Italia; Roma, Biblioteca della Nuova Rivista Storica, Società Editrice Dante Alighieri, 1933.

più o meno complessi; che questi casi fossero reali o anche soltanto inventati, ovvero, in altri termini, che si trattasse di effettivi interventi giudiziari oppure di un semplice gioco (e di fatto entrambe le situazioni possono essersi verificate), dal punto di vista dal quale ci poniamo non ha alcuna importanza. Se veramente le «Corti d'amore» non si occupavano che di questioni riguardanti l'amore profano, esse non erano le assemblee dei veri «Fedeli d'Amore» (a meno, tuttavia, che questi non abbiano talvolta assunto tali apparenze esteriori per meglio nascondersi); esse hanno però potuto esserne un'imitazione e quasi una parodia, nata dall'incomprensione di non iniziati, così come nella stessa epoca esistevano incontestabilmente dei poeti profani che, celebrando nel loro versi donne reali, non introducevano in essi nulla più del senso letterale. O ancora, come esistevano, a lato dei veri alchimisti, dei «soffiatori»; anche a tal proposito bisogna avere cura di evitare ogni confusione tra gli uni e gli altri, e questo non sempre risulta facile in assenza di un esame approfondito, giacché esteriormente il loro linguaggio poté essere il medesimo; e proprio questa confusione, nell'uno come nell'altro caso, ha potuto servire a sviare ricerche indiscrete.

Ciò che però non sarebbe ammissibile è che si attribuisca una sorta di priorità o di anteriorità a quel che è solo contraffazione o degenerazione; e il Ricolfi ci sembra disposto ad accettare troppo facilmente che il significato profondo abbia potuto essere in qualche modo sovrapposto *a posteriori* a qualcosa che in origine avrebbe avuto un carattere soltanto profano. Sotto questo profilo ci limiteremo a ricordare quel che già spesse volte abbiamo detto sull'origine iniziatica di qualsiasi scienza e arte, il cui carattere tradizionale ha potuto perdersi soltanto in seguito, e a guisa di effetto di quell'incomprensione di cui dicevamo poco fa; del resto, presupporre l'inverso significherebbe accettare che possa esercitarsi sul mondo iniziatico un influsso proveniente dal mondo profano, e questo è un rovesciamento dei veri rapporti gerarchici inerenti alla natura stessa delle cose. Ciò che ha potuto indurre in errore, nel caso presente, è il fatto che l'imitazione profana ha sempre dovuto essere più visibile della vera organizzazione dei «Fedeli d'Amore», organizzazione che però bisogna guardarsi bene dal concepire al modo di una «società», come già abbiamo spiegato trattando delle organizzazioni iniziatiche in genere[2]: se essa può sembrare inafferrabile agli occhi dello storico comune, questa è una prova, non già della sua inesistenza, ma, al contrario, del suo carattere veramente serio e profondo[3].

---

[2] Cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, ediz. cit.

[3] Ricordiamo inoltre, a tal proposito, che non può assolutamente trattarsi di una «setta»: la sfera iniziatica non è quella della religione exoterica, e la formazione di «sette religiose non può qui essere stata se non un altro caso di degenerazione profana; ci dispiace ritrovare anche nel Ricolfi una certa confusione tra le due sfere, confusione che nuoce notevolmente alla comprensione delle cose come esse realmente stanno.

Uno dei meriti principali del lavoro del Ricolfi è di fornire nuove indicazioni sull'esistenza dei «Fedeli d'Amore» nella Francia settentrionale; e il poco noto poema di Jacques de Baisieux sui *Fiefs d'Amour* (interpretati come «feudi celesti», in opposizione al «feudi terrestri») sul quale opportunamente si dilunga l'autore, è particolarmente significativo. Le tracce di questa organizzazione sono certo molto più rare in tale regione che non in Linguadoca e in Provenza[4]; non bisogna però dimenticare che in essa si ebbe, solo un po' più tardi, il *Roman de la Rose*; e, inoltre, che essa fu il teatro di stretti rapporti con la «Cavalleria del Graal» (alla quale fa esplicite allusioni lo stesso Jacques de Baisieux), rapporti indicati dal fatto che Chrestien de Troyes tradusse l'*Ars amandi* di Ovidio, la quale potrebbe di conseguenza avere anche significati diversi da quello letterale (né ci sarebbe da stupirsi della cosa, se si tiene conto che Ovidio è l'autore di un'opera come le *Metamorfosi*). Certo è che ci sarebbe ancora molto da dire sull'organizzazione della «cavalleria errante», l'idea stessa della quale si ricollega a quella dei «viaggi» iniziatici; per il momento non possiamo se non ricordare tutto quel che già è stato scritto in questa sede [la rivista «Le Voile d'Isis»] su tale argomento; aggiungeremo soltanto che l'espressione «cavalieri selvaggi», segnalata dal Ricolfi, meriterebbe da sola uno studio specifico.

Cose abbastanza strane sono pure contenute nel libro di André, cappellano del re di Francia; sfortunatamente esse sono in gran parte sfuggite al Ricolfi, che ne riferisce qualcuna senza notarvi niente di straordinario. Ad esempio, vi si dice che il palazzo dell'Amore s'innalza «al centro dell'Universo», che ha quattro lati e quattro porte; la porta d'Oriente è riservata al dio, quella del Nord rimane sempre chiusa. Notevole è che il Tempio di Salomone, il quale simboleggia il «Centro del Mondo», abbia anch'esso, secondo la tradizione massonica, la forma di un quadrilatero, o «quadrato allungato», e porte che si aprono su tre lati, il solo a non averne essendo quello del Nord; c'è, è vero, una leggera differenza (assenza di porta in un caso, porta chiusa nell'altro), ma il simbolismo è esattamente lo stesso, poiché il Nord è in questo caso il lato oscuro, non illuminato dalla luce del Sole[5]. Inoltre, l'Amore si presenta sotto le sembianze di un re che porta sul capo una corona d'oro; e non è in tal guisa che esso si vede similmente rappresentato, nella Massoneria scozzese, nel grado di «Principe

[4] Sarà per una semplice coincidenza che, nel Compagnonaggio, il «*Tour de France*» lascia da parte tutta la regione settentrionale e comprende soltanto città situate a Sud della Loira, oppure c'è da vedere in ciò qualcosa la cui origine può risalire molto in là nel tempo e le cui ragioni, ovviamente, sono oggi totalmente misconosciute?

[5] Nella tradizione cinese è il lato dello *yin*, mentre il lato opposto è quello dello *yang*; questa osservazione potrebbe aiutare a risolvere la controversa questione della posizione rispettiva delle due colonne simboliche: quella del Nord deve normalmente corrispondere al principio femminile, e quella del Mezzogiorno al principio maschile.

di Mercé»[6], e non si può allora dire che egli sia di conseguenza il «re pacifico», significato che non è se non quello del nome di Salomone? Un altro accostamento è non meno singolare: in diversi poemi e favolette in versi, la «Corte d'Amore» viene descritta come composta tutta da uccelli, che prendono a turno la parola; ora, abbiamo detto in precedenza cosa bisogna intendere con l'espressione «lingua degli uccelli»[7]; e non ci sarebbe da vedere che una semplice coincidenza nel fatto che, come indicavamo in tale occasione, è precisamente in rapporto con Salomone che nel *Qorân* si parla espressamente della «lingua degli uccelli»? Aggiungeremo un'ultima osservazione, che anch'essa non manca d'interesse per stabilire altre concordanze: le parti principali in tale «Corte d'Amore» sono in genere sostenute dall'usignolo e dal pappagallo; è nota l'importanza attribuita all'usignolo nella poesia persiana, della quale già Luigi Valli segnalò i punti di contatto con quella dei «Fedeli d'Amore»; ma quel che forse è meno noto, è che il pappagallo è il *vâhana*, o veicolo simbolico di *Kâma*, ossia dell'*Eros* indù; non sono tutte cose che fanno riflettere? E visto che siamo in tema di uccelli, non è forse parimenti curioso che Francesco da Barberino, nei suoi *Documenti d'Amore*, rappresenti proprio l'Amore con piedi costituiti da zampe di falco o di sparviero, che è l'uccello emblematico dell'*Horus* egizio, e il cui simbolismo è in stretto rapporto con quello del «Cuore del Mondo»?[8]

Parlando di Francesco da Barberino, il Ricolfi riprende l'esame della figura di cui abbiamo parlato in precedenza[9], nella quale sei coppie di personaggi disposti simmetricamente, con un tredicesimo personaggio androgino al centro, rappresentano abbastanza palesemente sette gradi iniziatici; se la sua interpretazione differisce un po' da quella di Luigi Valli, è solo su punti di dettaglio che nulla cambiano del significato essenziale. Egli presenta inoltre la riproduzione di una seconda figura, che rappresenta una «Corte d'Amore» in cui i personaggi sono suddivisi su undici gradini; non sembra che questo fatto abbia attirato particolarmente la sua attenzione; se però si ha la compiacenza di riferirsi a quanto abbiamo detto noi stessi in altra occasione sul ruolo del numero 11 in Dante, in relazione con il simbolismo di talune organizzazioni iniziatiche[10], se ne comprenderà

---

[6] Si veda *L'Esotérisme de Dante*, pp. 16-9 dell'ediz. francese (ediz. italiana: *L'Esoterismo di Dante*, Roma, Atanòr). Il Ricolfi ha personalmente studiato, in uno dei suoi articoli sul «Corriere Padano», il particolare significato che i «Fedeli d'Amore» davano alla parola *Merzé*, la quale sembra essere stata una delle enigmatiche denominazioni della loro organizzazione.

[7] Si veda il nostro articolo su tale argomento in «Le Voile d'Isis», n. di novembre 1931; ora cap. VII di *Simboli della Scienza sacra*, ediz. cit.

[8] L. Charbonneau-Lassay ha dedicato a tale argomento uno studio nella rivista «Regnabit».

[9] Vd. cap. V.

[10] *L'Ésotérisme de Dante*, ediz. cit. pp. 67-73. Il Ricolfi sembra del resto abbastanza incline ad ammettere i rapporti dei «Fedeli d'Amore» con i Templari, anche se alla questione fa

facilmente tutta l'importanza. Sembra d'altronde che all'autore dei *Documenti d'Amore* non sia mancata una certa dimestichezza con conoscenze tradizionali d'un genere un po' speciale, quali la spiegazione del significato delle parole attraverso lo sviluppo dei loro elementi costitutivi; si legga infatti attentamente questa frase, con la quale egli definisce una delle dodici virtù a cui corrispondono le dodici parti del suo lavoro (e pure questo numero ha la sua ragion d'essere: è uno zodiaco il cui Sole è l'Amore), e che il Ricolfi cita senza commentarla: *«Docilitas, data novitiis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere»*; non si avverte in essa qualcosa che ricorda, ad esempio, il Cratilo di Platone?[11]

Segnaliamo ancora, senza lasciare Francesco da Barberino, un singolare errore del Ricolfi riguardo alla sua figura androgina. la quale è chiaramente ermetica e non ha assolutamente niente di «magico», poiché si tratta di due cose totalmente diverse; egli parla addirittura, in proposito, di «magia bianca», mentre nel *Rebis* di Basilio Valentino vorrebbe vedere qualcosa che abbia attinenza con la «magia nera», a motivo del drago, il quale, come già abbiamo detto[12], rappresenta invece semplicemente il mondo elementare, ed è del resto posto sotto i piedi del suddetto *Rebis*, quindi dominato da lui; e anche - cosa ancor più divertente -, a causa della squadra e del compasso, per ragioni fin troppo facili da indovinare, ragioni che dipendono sicuramente molto più da contingenze politiche che da considerazioni d'ordine iniziatico! E, per terminare, poiché il Ricolfi sembra avere qualche dubbio sul carattere esoterico della figura in cui, sotto le apparenze di una semplice «lettera ornata», Francesco da Barberino si è fatto rappresentare in adorazione di fronte alla lettera *I*, precisiamo nuovamente il significato di quest'ultima, la quale fu secondo Dante il primo nome di Dio: essa designa propriamente l'«Unità divina» (e questa è del resto la ragione per cui tale nome è il primo, poiché l'unità dell'essenza precede necessariamente la molteplicità degli attributi); in effetti, non solo essa costituisce l'equivalente della *iod* ebraica, geroglifico del Principio ed essa stessa principio di tutte le altre lettere dell'alfabeto, e il cui valore numerico 10 si riconduce all'unità (si tratta dell'unità sviluppata nel

---

una semplice allusione di sfuggita, poiché - egli dice - si tratta di un argomento che esorbita dal particolare tema che si proponeva di esaminare.

[11] In epoca più recente ritroviamo ancora un procedimento similare, e usato in modo molto più appariscente, nel trattato ermetico di Cesare della Riviera, *Il Mondo magico degli Heroi* (si veda la nostra recensione in «Le Voile d'Isis», n. di ottobre 1932). Analogamente, quando Jacques de Baisieux dice che *a-mor* significa «senza morte», non bisogna affrettarsi a dichiarare, come fa il Ricolfi, che si tratta di una «falsa etimologia»: in realtà non è affatto di etimologia che si tratta, ma di un procedimento di interpretazione comparabile al *nirukta* della tradizione indù; e senza nulla sapere del poema in questione, avevamo noi stessi indicato questa spiegazione, aggiungendo a essa un paragone con le parole sanscrite *a-mara* e *a-mrita*, nel primo degli articoli da noi dedicati ai lavori di Luigi Valli, articolo che è qui diventato il cap. IV.

[12] Vd. cap. V.

quaternario: 1+2+3+4=10, ovvero del punto centrale che produce attraverso la sua espansione il cerchio della manifestazione universale); non solo la lettera «I», di per sé, rappresenta l'unità nella numerazione latina, a motivo della sua forma di linea retta, la più semplice di tutte le forme geometriche (il punto è «senza forma»); ma inoltre, nella lingua cinese, il termine *i* significa «unità», e *Tai-i* è la «Grande Unità», la quale è simbolicamente rappresentata come risiedente nella stella polare, fatto nuovamente ricco di significato. giacché, tornando alla lettera «I» degli alfabeti occidentali, ci si rende conto che, essendo essa una retta verticale, è con ciò stesso atta a simboleggiare l'«Asse del Mondo», di cui sufficientemente si conosce l'importanza in tutte le dottrine tradizionali[13]; e di conseguenza questo «primo nome di Dio» ci ricorda anche l'anteriorità del simbolismo «polare» nei confronti del simbolismo «solare».

Abbiamo naturalmente insistito soprattutto sui punti nei confronti dei quali le spiegazioni del Ricolfi sono più palesemente insufficienti, perché pensiamo che questa sia la cosa più utile; ma è ovvio che sarebbe ingiusto rinfacciare a specialisti di «storia della letteratura», impreparati per definizione ad accostare il campo dell'esoterismo, di mancare delle nozioni necessarie per discernere e interpretare in modo corretto tutti i simboli iniziatici. È anzi giusto che si riconosca il loro merito nell'andar contro a opinioni ufficialmente accettate e a interpretazioni antitradizionali imposte dallo spirito profano che domina il mondo moderno, ed esser loro grati per averci messo a disposizione, esponendo imparzialmente il risultato delle loro ricerche, documenti in cui noi possiamo trovare ciò che magari loro non hanno visto; e possiamo solo augurarci di veder presto pubblicati altri lavori dello stesso genere, che gettino nuova luce sulla questione, tanto misteriosa e complessa, delle organizzazioni iniziatiche del Medioevo occidentale.

---

[13] Nella Massoneria operativa il filo a piombo, raffigurazione dell'«Asse del Mondo», è sospeso alla stella polare, o alla lettera «G» che in tal caso ne prende il posto, lettera che è essa stessa, come da noi indicato, non altro che un sostituto della *iod* ebraica (Cfr. *La Grande Triade*, cap. XXV).

VI - Il Santo Graal

Arthur Edward Waite ha pubblicato un lavoro sulle leggende del Santo Graal[1], lavoro imponente per le sue dimensioni e per la somma di ricerche che rappresenta, nel quale tutti coloro che si interessano alla questione potranno trovare un'esposizione completissima e metodica del contenuto dei molteplici testi che a essa si riferiscono, così come delle teorie diverse che sono state proposte per spiegare l'origine e il significato di tali leggende, estremamente complesse, talvolta addirittura contraddittorie in alcuni dei loro elementi. Bisogna aggiungere che il Waite non ha voluto soltanto fare opera di erudizione, e anche per ciò va lodato, giacché noi siamo totalmente del suo avviso sul poco valore di qualsiasi lavoro che non vada al di là di tale punto di vista, e il cui interesse si limiti a essere esclusivamente «documentario»; egli, invece, ha inteso mettere in luce il significato reale e «interiore» del simbolismo del Graal e della sua «*queste*»[2]. Sfortunatamente, ci tocca dire che questo aspetto del suo lavoro è quello che ci appare meno soddisfacente; le conclusioni alle quali egli arriva sono anzi piuttosto deludenti, soprattutto quando si pensi a tutta la fatica e l'impegno che una simile opera ha dovuto procurargli; è su questo argomento che vorremmo fare qualche osservazione, osservazioni che si riallacceranno d'altronde in modo del tutto naturale a certe questioni che già ci è toccato sviluppare in altre occasioni.

Non crediamo sia recare offesa al Waite il dire che il suo lavoro è un pochino *one-sighted*; dobbiamo tradurre in italiano con «parziale»? Non sarebbe forse rigorosamente esatto, e in tutti i casi non vogliamo con ciò affermare che sia in modo voluto; si tratta piuttosto di una sfumatura particolare di quel difetto così frequente in chi, «specializzatosi» in un certo genere di studi, è portato a tutto ricondurre a essi, oppure a trascurare tutto quel che non vi si lascia ridurre. Che la leggenda del Graal sia cristiana è un fatto incontestabile, e il Waite ha ragione quando lo afferma; ma questo impedisce forse necessariamente che essa sia nel contempo qualcos'altro? Coloro che hanno coscienza dell'unità fondamentale di tutte le tradizioni

---

[1] *The Holy Grail, its legends and symbolism*, Londra, Rider and Co., 1933.

[2] Conserviamo qui l'antica dizione francese «*queste*» senza tradurla, come si fa abitualmente, con «ricerca», perché la riteniamo più espressiva dell'idea che rappresenta, la quale potrebbe forse essere significata dal termine italiano «questua», che però ha assunto solo più un significato restrittivo ed esclusivamente religioso. [N.d.T.]

non vedranno in ciò nessuna incompatibilità; il Waite invece, per parte sua, in qualche modo vuol vedere soltanto quel che è specificamente cristiano, rinchiudendosi in tal modo in una forma tradizionale particolare, di cui i rapporti che essa ha con le altre, precisamente attraverso il suo aspetto «interiore», sembrano conseguentemente sfuggirgli. Non che egli neghi l'esistenza di elementi di altra provenienza, probabilmente anteriori al Cristianesimo, giacché ciò sarebbe andar contro l'evidenza; ma gli attribuisce soltanto una modesta importanza, e ha l'aria di considerarli «accidentali», come se fossero venuti a sovrapporsi alla leggenda «dal di fuori», e semplicemente per effetto dell'ambiente in cui essa è stata elaborata. Sono elementi che egli ritiene provenire da quello che è consuetudine chiamare il *folk-lore*, non sempre per disprezzo, come potrebbe far supporre il termine in sé, bensì piuttosto per accondiscendere a una specie di «moda» della nostra epoca, e spesso senza rendersi conto delle intenzioni che sono implicate nella cosa; su tale punto non è forse inutile insistere un poco.

La stessa concezione del *folk-lore*, com'è abitualmente intesa, si fonda su un'idea radicalmente falsa, e questa è l'idea che ci possano essere delle «creazioni popolari», prodotti spontanei della massa del popolo; si percepisce immediatamente lo stretto rapporto che questo modo di vedere ha con i pregiudizi «democratici». Qualcuno ha detto molto giustamente che «l'interesse profondo di tutte le tradizioni cosiddette popolari consiste soprattutto nel fatto che, in origine, esse non sono popolari»[3]; per parte nostra, noi aggiungeremo che, se si tratta, come quasi sempre, di elementi tradizionali nel vero senso della parola, per quanto deformati, sminuiti o frammentari essi possano talvolta essere, e di cose che abbiano un reale valore simbolico, tutte queste cose, ben lungi dall'essere di origine popolare, non sono neppure di origine umana. Quel che può essere popolare è unicamente il fatto che tali elementi «sopravvivano», quando appartengano a forme tradizionali scomparse; e, sotto questo riguardo, il termine *folk-lore* assume un significato abbastanza prossimo a quello di «paganesimo», tenendo di quest'ultimo presente solo l'etimologia, con l'intenzione «polemica» e ingiuriosa in meno. Il popolo conserva in tal modo, senza capirli, i frammenti di antiche tradizioni, frammenti che risalgono talvolta a un passato così lontano che sarebbe impossibile determinarlo, e che ci si accontenta di riferire, per tal ragione, all'oscuro campo della «preistoria»; adempie in tal modo al ruolo di una sorta di memoria collettiva più o meno «subconscia», il cui contenuto è palesemente venuto da altre fonti[4]. Ciò che può sembrare più strano è che quando si va al fondo delle cose si constati

---

[3] Luc Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, Parigi, 1932, p.74.

[4] È questa una funzione essenzialmente *lunare*, e si può osservare che, secondo l'astrologia, la massa popolare corrisponde di fatto alla Luna, ciò che indica nello stesso tempo, opportunamente, il suo carattere puramente passivo, incapace di iniziativa o di spontaneità.

che quel che si è conservato in tal maniera contiene soprattutto, in forma più o meno velata, una somma notevole di dati d'ordine esoterico, vale a dire precisamente quanto è meno popolare nella sua essenza; e tale fatto suggerisce da solo una spiegazione che ci limiteremo a indicare in poche parole. Quando una forma tradizionale è sul punto di estinguersi, i suoi ultimi rappresentanti possono benissimo affidare volontariamente, alla memoria collettiva di cui abbiamo parlato poco fa, ciò che altrimenti si perderebbe senza remissione; in fondo è questo il solo mezzo per salvare quel che salvare si può ancora in una certa misura; e nel contempo l'incomprensione naturale della massa è una garanzia sufficiente perché ciò che possedeva un carattere esoterico non resti snaturato, ma si conservi soltanto, in guisa di testimonianza del passato, per coloro che in tempi diversi saranno capaci di capirlo.

Detto questo, non vediamo perché si dovrebbe attribuire al *folk-lore*, senza esame più approfondito, tutto quel che appartiene a tradizioni diverse dal Cristianesimo, mentre solo questo farebbe eccezione; sembra essere questa, invece, l'intenzione del Waite, quando accetta questa denominazione per gli elementi «precristiani», e in special modo celtici, che si incontrano nelle leggende del Graal. Sotto questo riguardo non esistono forme tradizionali privilegiate; l'unica distinzione che si debba fare è quella tra le forme scomparse e quelle ancora attualmente viventi; e di conseguenza tutto il problema si ridurrebbe a sapere se la tradizione celtica avesse realmente cessato di vivere quando si formarono le leggende in esame. La questione è per lo meno contestabile: da un canto, tale tradizione può essersi conservata più a lungo di quanto si creda generalmente con un'organizzazione più o meno nascosta, dall'altro, queste leggende possono essere più antiche di quel che pensino i «critici», non che siano necessariamente esistiti testi oggi perduti, ai quali noi non crediamo più di quanto ci creda il Waite, ma attraverso una trasmissione orale la quale può essere durata più secoli, che non è assolutamente un fatto eccezionale. Per parte nostra, noi vediamo in tutto ciò i segni di una «congiunzione» tra due forme tradizionali, una di esse antica e l'altra nuova in quel momento, la tradizione celtica e la tradizione cristiana, congiunzione per il veicolo della quale ciò che della prima doveva essere conservato fu in qualche modo incorporato nella seconda, senza dubbio modificandosi fino a un certo punto, in quanto a forma esteriore, per adattamento e per assimilazione, ma non certo trasponendosi su un altro piano come vorrebbe il Waite, giacché tra tutte le tradizioni regolari ci sono equivalenze; si tratta perciò di ben altro che non di una questione di «fonti», nel senso inteso dagli eruditi. Sarebbe forse difficile precisare con esattezza il luogo e la data in cui tale congiunzione fu operata, ma questo non presenta se non un interesse secondario e quasi unicamente storico; e, inoltre, è facile da capire che queste sono cose che non lasciano tracce in «documenti» scritti. È probabile che la «Chiesa celtica» o «culdaica» meriti, sotto questo riguardo, più di un'attenzione, che

il Waite non sembra disposto ad accordarle; la sua stessa denominazione potrebbe farlo capire; e non c'è nulla di inverosimile nel fatto che dietro di essa siano esistite cose di un altro ordine, non religioso questa volta, ma iniziatico, poiché, come tutto ciò che ha attinenza con i legami che esistono tra le differenti tradizioni, quel che è in questione è necessariamente di competenza della sfera iniziatica o esoterica. L'exoterismo, sia esso religioso ovvero possegga altro carattere, non va mai di là dai confini della forma tradizionale alla quale propriamente appartiene; ciò che oltrepassa questi confini non può appartenere a una «Chiesa» come tale, ma quest'ultima può esserne soltanto il «supporto» esteriore; e su questa considerazione avremo occasione di tornare in seguito.

Si impone qui un'altra osservazione, che riguarda più specificamente il simbolismo: esistono simboli che sono comuni alle forme tradizionali più diverse e più distanti le une dalle altre, ma non in conseguenza di «imprestiti», che in ben più di un caso sarebbero totalmente impossibili, bensì perché appartengono in realtà alla Tradizione primordiale, dalla quale tali forme sono uscite tutte, direttamente o indirettamente. Precisamente questo è il caso del vaso, o della coppa; e perché ciò che a esso si riferisce dovrebbe essere solo un prodotto del *folk-lore* quando si tratti di tradizioni «precristiane», mentre unicamente nel Cristianesimo esso sarebbe un simbolo essenzialmente «eucaristico»? Qui non sono gli accostamenti proposti dal Bournouf, o da altri, che vanno respinti, bensì le interpretazioni «naturalistiche» che costoro hanno voluto estendere tanto al Cristianesimo quanto a tutto il resto, e che in realtà non sono valide da nessuna parte. Occorrerebbe perciò fare in questo caso esattamente il contrario di quel che fa il Waite, il quale, fermandosi a spiegazioni esteriori e superficiali - che accetta sulla parola quando non si tratta del Cristianesimo -, vede significati radicalmente diversi e senza rapporto tra di loro là dove invece si tratta soltanto degli aspetti più o meno molteplici di uno stesso simbolo, o di sue applicazioni diverse; senza nessun dubbio non così accadrebbe se egli non fosse stato intralciato dalla sua idea preconcetta di una sorta di eterogeneità del Cristianesimo rispetto alle altre tradizioni. In modo analogo, il Waite respinge assai giustamente, nel caso della leggenda del Graal, le teorie che fanno ricorso ai pretesi «dei della vegetazione»; sennonché è riprovevole che nel caso dei Misteri antichi, che essi pure non ebbero mai nulla in comune con un simile «naturalismo», sia molto meno deciso; gli «dei della vegetazione», e altre storie di questa fatta, non sono mai esistite se non nell'immaginazione del Frazer e dei suoi uguali, di cui non sono dubbie le intenzioni antitradizionali.

A dire il vero, sembra però che anche il Waite sia in misura variabile intaccato da un certo «evoluzionismo»; tale tendenza fa in particolare capolino quando egli dichiara che ciò che più importa è molto meno l'origine della leggenda quanto l'ultimo stato al quale essa è in seguito arrivata; e sembra credere che deve esserci stato, dall'una all'altro, una

specie di perfezionamento progressivo. In realtà, se si tratta di qualcosa che abbia avuto un carattere veramente tradizionale, tutto deve al contrario trovarvisi fin dall'inizio, e gli sviluppi successivi lo rendono soltanto più esplicito, senza aggiunte di elementi nuovi e di provenienza esteriore. Il Waite sembra accettare l'idea di una sorta di «spiritualizzazione», in virtù della quale un senso superiore avrebbe potuto venire a sovrapporsi a qualcosa che in origine non lo comportava; di fatto, in genere è piuttosto l'inverso che accade; e questo modo di vedere ricorda un po' troppo quello profano degli «storici delle religioni». È a proposito dell'alchimia che troviamo un esempio particolarmente evidente di questa specie di rovesciamento: il Waite pensa che l'alchimia materiale abbia preceduto l'alchimia spirituale, e che quest'ultima sia apparsa soltanto con Khunrath e con Jacob Boehme; se conoscesse certi trattati arabi di gran lunga precedenti a costoro, si troverebbe costretto, pur volendo attenersi ai documenti scritti, a modificare questa sua opinione; e inoltre, visto che riconosce come in entrambi i casi il linguaggio sia il medesimo, potremmo chiedergli come faccia a essere sicuro che, in questo o quel testo, si tratti solamente di operazioni materiali. La verità è che non sempre si è sentito il bisogno di dichiarare espressamente che si trattava di qualcos'altro, qualcosa che, al contrario, doveva addirittura essere velato proprio in grazia del simbolismo messo in opera; e se in seguito è accaduto che taluni l'abbiano espresso, questo avvenne soltanto in presenza di degenerazioni dovute al fatto che a partire da quel momento erano in circolazione persone che, ignorando il valore dei simboli, intendevano tutto alla lettera e in senso esclusivamente materiale: erano questi i «soffiatori», precursori della chimica moderna. Pensare che a un simbolo possa essere attribuito un significato nuovo, da esso non posseduto prima, equivale pressappoco a negare il simbolismo, perché significa ridurlo a qualcosa di artificiale, se pur non interamente arbitrario, e in ogni caso di puramente umano; in quest'ordine di idee il Waite arriva a dire che ognuno trova in un simbolo quel che egli stesso vi mette, cosicché il suo significato cambierebbe con la mentalità di ciascuna epoca; riconosciamo sotto queste affermazioni le teorie «psicologiche» care a un buon numero di nostri contemporanei; non avevamo forse ragione, quando parlavamo di «evoluzionismo»? L'abbiamo detto spesso, e non potremmo troppo ripeterlo: ogni vero simbolo porta i suoi molteplici sensi in se stesso, e questo fin dall'origine, giacché esso non è costituito come tale in virtù di una convenzione umana, ma in grazia della «legge di corrispondenza» che ricollega tra di loro tutti i mondi; che mentre qualcuno questi significati li vede, altri non li percepiscano o non ne vedano che una parte, non per questo essi vi sono meno realmente contenuti in realtà, e la differenza è provocata dall'«orizzonte intellettuale» di ognuno; il simbolismo è una scienza esatta, e non una fantasmagoria rispetto alla quale le fantasie individuali possano darsi libero corso.

Di conseguenza, noi non crediamo, nelle cose di quest'ordine, alle «invenzioni dei poeti», alle quali invece il Waite sembra disposto ad attribuire tanta importanza; simili invenzioni, lungi dal vertere su ciò che è essenziale, non fanno che dissimularlo, volontariamente o no, avvolgendolo nelle apparenze ingannevoli di una qualunque «finzione»; e talvolta esse lo nascondono anche troppo bene, giacché, quando si fanno troppo invadenti, diventa quasi impossibile scoprire il significato profondo e originario; forse che non fu così che nei Greci il simbolismo degenerò in «mitologia»? Questo pericolo è principalmente da temere quando il poeta non ha coscienza del reale valore dei simboli, giacché evidentemente questo caso può presentarsi; l'apologo dell'«asino che porta le reliquie» si applica a questo come a molti altri propositi: e il poeta avrà allora in fondo un ruolo analogo a quello del popolo profano che conserva e trasmette a propria insaputa dati iniziatici, come dicevamo poco fa. Tale domanda si pone qui in modo del tutto particolare: gli autori dei romanzi del Graal sono da annoverarsi in questo caso, oppure, all'opposto, furono coscienti, in questa o quella misura, del senso profondo di quanto esprimevano? Rispondere con certezza non è sicuramente facile, poiché, anche qui, le apparenze possono trarre in inganno: davanti a una mescolanza di elementi insignificanti e incoerenti si è tentati di pensare che l'autore non sapeva di cosa parlasse; tuttavia così non è necessariamente, giacché è spesso accaduto che le oscurità, e le stesse contraddizioni, fossero perfettamente volute, e che i particolari inutili avessero lo scopo dichiarato di sviare l'attenzione dei profani, così come un simbolo può essere intenzionalmente dissimulato in un motivo ornamentale più o meno complicato; soprattutto nel Medioevo gli esempi di questo genere abbondano, non foss'altro che in Dante e nei «Fedeli d'Amore». Il fatto che il senso superiore traspare meno in Chrestien de Troyes che non, ad esempio, in Robert de Borron, non prova perciò necessariamente che il primo ne fosse meno cosciente del secondo; ancor meno si dovrebbe da ciò dedurre che tale senso non sia presente nei suoi scritti, che sarebbe un errore paragonabile a quello che consiste nell'attribuire agli antichi alchimisti preoccupazioni di tipo esclusivamente materiale per la sola ragione che essi non han creduto opportuno scrivere espressamente che la loro scienza era in realtà di natura spirituale[5]. Per di più, la questione dell'«iniziazione» degli autori dei romanzi ha forse un'importanza minore di quanto si potrebbe credere a prima vista, giacché a ogni buon conto essa non cambia nulla delle apparenze sotto le quali l'argomento è presentato; dal momento che si tratta di una «esteriorizzazione» di dati esoterici, ma che non hanno nulla a che vedere con una «volgarizzazione», è facile capire come le cose debbano stare in

[5] Se il Waite crede, come ci sembra evidente, che certe cose siano troppo «materiali» per essere compatibili con l'esistenza di un senso superiore nei testi in cui si incontrano, potremmo domandargli cosa ne pensa, ad esempio, di Rabelais e di Boccaccio.

questo modo. Ma diremo di più: può addirittura darsi che per una simile «esteriorizzazione» un'organizzazione iniziatica abbia scelto come «portaparola» un semplice profano, e questo semplicemente per le sue qualità di poeta o di scrittore, o per un'altra ragione contingente qualsiasi. Dante scriveva con perfetta coscienza di causa; Chrestien de Troyes, Robert Borron e molti altri furono probabilmente molto meno coscienti di quanto esprimevano e forse alcuni di loro non lo furono addirittura affatto; ma in fondo ciò non importa molto, giacché, se dietro di loro vi era un'organizzazione iniziatica, qualunque essa fosse, il pericolo di una deformazione dovuta alla loro incomprensione era per questa stessa ragione evitato, dal momento che tale organizzazione poteva guidarli costantemente a loro stessa insaputa, vuoi attraverso alcuni dei suoi membri che gli fornivano gli elementi di cui servirsi, vuoi per mezzo di suggerimenti o di «influssi» di un altro genere, più sottili e meno «tangibili», ma non per questo meno reali né meno efficaci. Si può capire senza difficoltà come ciò non abbia nulla a che vedere con quella sedicente «ispirazione» poetica come l'intendono i moderni, la quale in realtà non è che pura e semplice immaginazione, né con la «letteratura», nel senso profano del termine; e aggiungeremo immediatamente che neppure si tratta di «misticismo»; sennonché quest'ultimo punto ha un'attinenza diretta con altre questioni che esamineremo nella seconda parte di questo studio.

Non ci sembrano esser dubbi sul fatto che le origini della leggenda del Graal debbano essere ricondotte alla trasmissione di elementi tradizionali, di ordine iniziatico, dal Druidismo al Cristianesimo; operata regolarmente simile trasmissione, e quali ne siano comunque state le modalità, tali elementi entrarono da quel momento a far parte integrante dell'esoterismo cristiano; su questo secondo punto siamo in accordo con il Waite, ma dobbiamo dire che il primo sembra essergli sfuggito. L'esistenza dell'esoterismo cristiano nel Medioevo è cosa assolutamente certa; abbondano le prove di tutti i generi, e i dinieghi dovuti all'incomprensione moderna, sia che provengano da partigiani o da avversari del Cristianesimo, contro tale fatto non provano nulla; abbiamo avuto abbastanza occasioni di parlare di tale questione perché non sia necessario tornare a insistervi. Sennonché, fra coloro stessi che pure ammettono l'esistenza di questo esoterismo molti ce ne sono che se ne fanno una concezione più o meno inesatta, e il caso del Waite ci sembra da annoverare fra questi ultimi, almeno a giudicarlo in base alle sue conclusioni; questo ci obbliga a dissipare altre confusioni e altri malintesi.

Prima di tutto conviene notare che noi diciamo «esoterismo cristiano», e non «Cristianesimo esoterico»; in effetti, non si tratta affatto di una forma speciale di Cristianesimo, bensì dell'aspetto «interiore» della tradizione cristiana; ed è facile comprendere che si tratta di qualcosa di più di una semplice sfumatura. Inoltre, quando si sia nel caso di distinguere in questo modo, in una forma tradizionale, due facce, l'una exoterica e l'altra

esoterica, occorre che si comprenda bene che esse non si riferiscono alla stessa sfera, sicché non può tra di loro esserci conflitto od opposizione di nessun genere; in particolare, quando l'exoterismo riveste il carattere specificamente religioso, come è qui il caso, l'esoterismo corrispondente, pur assumendo in esso la sua base e il suo supporto, non ha in se stesso nulla a che vedere con la sfera religiosa e si situa in un ordine totalmente differente. Da ciò discende in modo immediato che simile esoterismo non può in nessun caso essere rappresentato da «Chiese» o da «sette» di qualsivoglia tipo, le quali sono per definizione religiose, quindi exoteriche; questo è di nuovo un punto che già abbiamo trattato in altre circostanze, e che è perciò sufficiente ricordare in maniera sommaria. Talune «sette» hanno potuto nascere dalla confusione tra le due sfere, e da una «esteriorizzazione» erronea di dati esoterici mal capiti e male applicati; ma le vere organizzazioni iniziatiche, mantenendosi rigorosamente sul loro proprio terreno, restano necessariamente estranee a simili deviazioni, ed è la loro stessa «regolarità» che le obbliga a riconoscere esclusivamente quel che presenti carattere di ortodossia, fosse pure soltanto nella sfera exoterica. Questo fa sì che si possa esser sicuri che coloro che vogliono far provenire da «sette» quel che riguarda l'esoterismo o l'iniziazione sono mal indirizzati, e possono soltanto perdere la strada; non occorre un esame più approfondito per scartare qualsiasi ipotesi di questo genere; e quando si trovino in qualche «setta» degli elementi che sembrino avere una natura esoterica, quel che bisogna dedurre è, non già che possano aver avuto la loro origine in essa, ma, ben al contrario, che essi siano stati distolti dal loro significato vero.

Stando così le cose, talune difficoltà apparenti risultano immediatamente risolte, o, per dire meglio, ci si accorge che non sono mai esistite: è così che non c'è ragione di chiedersi quale abbia potuto essere la posizione, in rapporto con l'ortodossia cristiana intesa in senso ordinario, di una linea di trasmissione al di fuori della «successione apostolica», come quella di cui si parla in talune versioni della leggenda del Graal; se si tratta di una gerarchia iniziatica, la gerarchia religiosa non può in nessun modo essere influenzata dalla sua esistenza, che del resto non ha affatto da conoscere «ufficialmente», se così si può dire, poiché esercita essa stessa una giurisdizione legittima soltanto nella sfera exoterica. Analogamente, quando la discussione verte su una formula segreta in rapporto con determinati riti, è una strana ingenuità, diciamolo francamente, quella di chiedersi se la perdita o l'omissione di tale formula non rischi di impedire che la celebrazione della messa possa esser considerata valida; la messa, così com'è, è un rito religioso, e qui si tratta di un rito iniziatico; ciascuno di essi è valido nel suo campo, e anche se entrambi hanno in comune un carattere «eucaristico», ciò non cambia nulla di questa distinzione essenziale, così come il fatto che uno stesso simbolo possa essere interpretato sia dal punto di vista exoterico sia da quello esoterico non

impedisce che tali due punti di vista siano estremamente distinti e si riferiscano a campi totalmente diversi; qualunque possano essere a volte le rassomiglianze esteriori, che del resto si spiegano in ragione di certe corrispondenze, la portata e il fine dei riti iniziatici sono del tutto diversi da quelli dei riti religiosi. A maggior ragione è inutile chiedersi se la formula misteriosa di cui è questione non potrebbe essere individuata in una formula in uso in questa o quella Chiesa in possesso di un rituale più o meno particolare; prima di tutto, finché si tratti di Chiese ortodosse, le varianti del rituale sono del tutto secondarie e non possono assolutamente vertere su qualcosa di essenziale; poi, questi rituali diversi non possono mai essere se non religiosi, e in quanto tali sono perfettamente equivalenti, sicché, che si tratti dell'uno o dell'altro di essi, la cosa non ci avvicina affatto al punto di vista iniziatico; quante ricerche e quante discussioni inutili si risparmierebbero se si avessero, prima di ogni altra cosa, le idee ben chiare sui principi!

Ora, anche se gli scritti che riguardano la leggenda del Graal sono stati emanati, direttamente o indirettamente, da un'organizzazione iniziatica, questo non significa affatto che essi costituiscano un rituale d'iniziazione, come qualcuno è andato stranamente a supporre; ed è curioso notare come una simile ipotesi non sia mai stata avanzata, almeno a nostra conoscenza, per opere che tuttavia descrivono molto più palesemente un processo iniziatico, quali la *Divina Commedia* o il *Roman de la Rose*; è ben evidente che tutti gli scritti che presentano un carattere esoterico non sono per questo dei rituali. Il Waite, il quale respinge a giusta ragione una tale supposizione, mette in risalto i particolari che ne inficiano la verosimiglianza: uno di questi, in particolare, è il fatto che il presunto recipiendario avrebbe una domanda da porre, mentre dovrebbe, al contrario, essere lui che risponde alle domande dell'iniziatore, così come avviene generalmente; e noi potremmo aggiungere che le divergenze esistenti tra le differenti versioni sono incompatibili con il carattere di un rituale, il quale ha necessariamente una forma fissa e ben definita; ma perché tutto ciò dovrebbe impedire che la leggenda si ricolleghi, in qualche altro modo, a quelli che il Waite chiama gli *Instituted Mysteries*, e che noi denominiamo più semplicemente organizzazioni iniziatiche? Il fatto è che egli si fa di queste ultime un'idea eccessivamente limitata, e sotto più di un aspetto inesatta: da un lato, egli sembra concepirle come qualcosa di quasi esclusivamente «cerimoniale», il che, notiamolo di sfuggita, è un modo di vedere abbastanza tipico degli Anglosassoni; dall'altro, soggiacendo a un errore molto diffuso, e sul quale abbiamo già molto spesso insistito, le considera più o meno come delle «società», mentre se talune di esse sono arrivate ad assumere tale forma, è solo in conseguenza di una specie di degenerazione del tutto moderna. Egli ha senza nessun dubbio conosciuto per esperienza diretta un buon numero di quelle associazioni pseudoiniziatiche che ai giorni nostri pullulano in Occidente, e anche se sembra esserne rimasto piuttosto deluso, ciò

nonostante è restato in qualche modo influenzato da quel che ha visto: intendiamo con ciò dire che, non riuscendo a percepire chiaramente la differenza tra l'iniziazione autentica e la pseudoiniziazione, egli attribuisce a torto alle vere organizzazioni iniziatiche caratteristiche confrontabili con quelle delle contraffazioni con le quali è venuto a contatto; e questa confusione porta con sé altre conseguenze, le quali influenzano direttamente, come vedremo, le conclusioni positive del suo studio.

È di fatto evidente che tutto ciò che ha carattere iniziatico non potrebbe in nessun modo rientrare in un quadro ristretto come quello a cui si accomoderebbero delle «società» costituite nella maniera moderna; ma precisamente, dove il Waite non ritrova più nulla che assomigli o da vicino o da lontano alle sue «società», si perde, e giunge ad accettare la supposizione fantasiosa che possa esistere un'iniziazione al di fuori di qualsiasi organizzazione e di ogni trasmissione regolare; non possiamo far cosa migliore, a tal proposito, se non rimandare agli articoli da noi precedentemente dedicati a tale questione[6]. Il fatto è che, al di fuori di tali «società», egli apparentemente non vede altra possibilità se non quella di una cosa vaga e indefinita che chiama «Chiesa segreta» o «Chiesa interiore», secondo le espressioni prese da mistici come Eckartshausen e Lopoukine, e nelle quali la stessa parola «Chiesa» mostra come ci si trovi in realtà ricondotti semplicemente al punto di vista religioso, magari attraverso qualcuna di quelle varietà più o meno aberranti nelle quali il misticismo tende spontaneamente a svilupparsi quando sfugga al controllo di un'ortodossia rigorosa. Di fatto, il Waite si pone anch'egli fra coloro, sfortunatamente oggi così numerosi, che per motivi diversi confondono il misticismo con l'iniziazione; e arriva a parlare in qualche modo indifferentemente dell'una o dell'altra di queste cose, fra loro incompatibili, come se fossero quasi sinonime. Ciò che egli crede essere l'iniziazione, in definitiva si risolve in una semplice «esperienza mistica»; e ci chiediamo se in fondo egli non concepisca tale «esperienza» addirittura come qualcosa di «psicologico», ciò che ci porterebbe a un livello ancora inferiore a quello del misticismo inteso in senso proprio, giacché i veri stati mistici sfuggono già completamente al campo della psicologia, nonostante tutte le moderne teorie del genere di quelle il cui rappresentante più conosciuto è William James. Quanto agli stati interiori la cui realizzazione appartiene alla sfera dell'iniziazione, questi non sono né stati psicologici né stati mistici; essi sono qualcosa di molto più profondo, e, nel contempo, non sono assolutamente cose di cui non si possa dire né da dove vengano né cosa siano propriamente, ma comportano al contrario una conoscenza esatta e una tecnica precisa; in questo campo la sentimentalità e l'immaginazione non occupano il minimo posto. Trasporre le verità d'ordine religioso in quello iniziatico non equivale a dissolverle nelle nubi di un qualsivoglia

[6] Cfr. Aperçus sur l'Initiation, ediz. cit.

«ideale»; significa invece penetrarne il senso più profondo e insieme più «positivo», disperdendo tutte le nebbie che arrestano e limitano la vista intellettuale dell'umanità comune. Per dire il vero, in una concezione come quella del Waite non di trasposizione si tratta, ma al massimo, se proprio si vuole, di una sorta di prolungamento o di estensione in senso «orizzontale», giacché tutto quel che è misticismo è compreso nella sfera religiosa e non va più in là; e per andare effettivamente al di là ci vuole ben altro che non l'aggregazione a una «Chiesa», denominata «interiore», a quel che sembra, soprattutto perché ha un'esistenza semplicemente «ideale», il che, tradotto in termini più espliciti, equivale a dire che è soltanto un'organizzazione di sogno.

Non qui può risiedere il vero «segreto del Santo Graal», e neppure qualsiasi altro segreto iniziatico reale; se si vuol sapere dove questo segreto si trovi, bisogna riferirsi alla costituzione ben «positiva» dei centri spirituali, come in modo piuttosto esplicito abbiamo indicato nel nostro studio su *Il Re del Mondo*. A tal proposito ci limiteremo a far notare come il Waite tocchi talvolta cose la cui portata sembra sfuggirgli: gli capita così di parlare a diverse riprese di cose «sostituite», le quali possono essere parole od oggetti simbolici; ora, questo può riferirsi sia ai diversi centri secondari in quanto immagini o riflessi del Centro supremo, sia alle fasi successive dell'«oscuramento» che si produce gradualmente, in conformità con le leggi cicliche, nella manifestazione di tali centri in rapporto con il mondo esterno. Del resto il primo di questi due casi rientra in certo qual modo nel secondo, poiché la costituzione stessa dei centri secondari, che corrispondono alle forme tradizionali particolari, quali esse siano, segna già un primo grado di oscurazione nei confronti della Tradizione primordiale; in effetti il Centro supremo non è più da quel momento in contatto diretto con l'esterno, e il legame è soltanto più mantenuto attraverso i centri secondari. Se uno di questi ultimi scompare si può a ogni buon conto dire che esso si sia in certo qual modo riassorbito nel Centro supremo, del quale era una semplice emanazione; bisogna però tener conto di una certa graduazione in questo riassorbimento: può succedere che il centro diventi soltanto più nascosto e più chiuso, e un tale fatto può essere rappresentato per mezzo dello stesso simbolismo della sua scomparsa completa, qualsiasi allontanamento dall'esterno costituendo nello stesso tempo, e in misura equivalente, un ritorno verso il Principio. La nostra intenzione è di far qui allusione al simbolismo della scomparsa finale del Graal: che esso sia stato portato in Cielo, stando a talune versioni, o sia stato trasportato nel «Regno del Prete Gianni», secondo altre, il significato è però sempre lo stesso, e di questo il Waite sembra non essersi reso ben conto[7]. In realtà si tratta sempre dello

---

[7] Dal fatto che una lettera attribuita al Prete Gianni è chiaramente apocrifa, il Waite pretende di dedurre che questi è inesistente, argomentazione per lo meno curiosa; anche la questione dei rapporti della leggenda del Graal con l'Ordine del Tempio è da lui trattata in maniera non molto meno sommaria; è come se avesse, senza dubbio inconsapevolmente,

stesso ritrarsi verso l'interno, a motivo dello stato del mondo in un'epoca determinata, o, per parlare più esattamente, di quella porzione di mondo che è in relazione con la forma tradizionale considerata; tale ritrarsi si applica qui del resto soltanto al lato esoterico della tradizione, mentre il lato exoterico, nel caso del Cristianesimo, si è conservato senza cambiamenti apparenti; sennonché è precisamente attraverso il lato esoterico che si stabiliscono e si mantengono i legami effettivi e coscienti con il Centro supremo. Che qualcosa di esso permanga ciò nonostante, anche se in qualche modo invisibilmente, fintanto che la forma tradizionale in questione resti viva, è ciò che deve necessariamente accadere; se le cose non stessero così, questo significherebbe che lo «spirito» si è completamente ritratto da essa e che di essa non rimane più se non un corpo morto. Si racconta che il Graal non fu più visto come prima, ma non si dice che nessuno lo vide più; è cosa certa che, almeno in linea di principio, esso è sempre presente per coloro che sono «qualificati»; ma, di fatto, costoro sono divenuti sempre più rari, al punto di non costituire se non un'infima eccezione; e dall'epoca in cui si afferma che i Rosa-Croce si ritrassero in Asia, sia che questo sia da capire letteralmente o anche solo simbolicamente, quali sono le possibilità di giungere all'iniziazione effettiva che essi possono ancora trovare aperte davanti a sé nel mondo occidentale?

---

una certa fretta di sbarazzarsi di queste cose, troppo cariche di significato e non conciliabili con il suo «misticismo»; a ogni buon conto, in linea di massima le versioni tedesche della leggenda ci paiono meritare più attenzione di quanta non gliene accordi lui.

VII - Il Sacro Cuore e la leggenda del Santo Graal

In uno dei suoi ultimi articoli[1] lo Charbonneau-Lassay segnala assai giustamente come la leggenda del Santo Graal possa essere messa in rapporto con quella che si può chiamare la «preistoria del Cuore Eucaristico di Gesù»; tale leggenda infatti, egli dice, pur se scritta nel secolo XII, è di origine ben anteriore, trattandosi in realtà di un adattamento cristiano di antichissime tradizioni celtiche. L'idea di questo accostamento era già venuta anche a noi in occasione del suo precedente articolo, - estremamente interessante dal punto di vista da cui ci poniamo -, intitolato *Le coeur humain et la notion du Coeur de Dieu dans la religion de l'ancienne Egypte*[2] e di cui ricorderemo il seguente passo: «Nei geroglifici, scrittura sacra in cui l'immagine della cosa indicata spesso costituisce la parola stessa che la indica, il cuore fu nonostante ciò raffigurato solo da un emblema: il *vaso*. Non è forse vero, di fatto, che il cuore dell'uomo è il vaso in cui, con il suo sangue, si elabora continuamente la sua vita?». Questo vaso, inteso come simbolo del cuore e sostituentesi a esso nell'ideografia egizia, ci aveva immediatamente fatto pensare al Santo Graal, e questo ancor più in quanto in quest'ultimo, oltre che il senso generale del simbolo (inteso congiuntamente nei suoi due aspetti divino e umano), noi vediamo anche una relazione particolare e molto più diretta con lo stesso Cuore di Cristo.

In effetti il Santo Graal è la coppa che contiene il sangue prezioso di Cristo, e lo contiene anzi doppiamente, prima perché servì in occasione della Cena, e poi in quanto Giuseppe di Arimatea vi raccolse in seguito il sangue e l'acqua che sgorgavano dalla ferita che la lancia del centurione aveva aperto nel costato del Redentore. Questa coppa si sostituisce perciò in qualche modo al Cuore di Cristo come ricettacolo del suo sangue; essa ne prende per così dire il posto e ne diviene in certo qual modo un equivalente simbolico; e in tali condizioni non è forse ancor più significativo che il vaso sia stato già anticamente un emblema del cuore? La coppa, del resto, nell'una o nell'altra delle sue forme, ricopre in molte tradizioni antiche, allo stesso modo del cuore stesso, un ruolo assai importante; e non è dubbio che così stessero le cose in particolare presso i Celti, dal momento che è proprio da questi ultimi che provenne quel che costituì il fondamento stesso, o per lo meno la trama, della leggenda del Santo Graal. È un peccato che non si

[1] «Regnabit», giugno 1925.

[2] «Regnabit», novembre 1924.

possa sapere con precisione quale forma assumesse questa tradizione prima del Cristianesimo, cosa del resto che sempre accade per tutto quel che riguarda le dottrine celtiche, nelle quali l'insegnamento orale fu sempre l'unico modo di trasmissione impiegato; sennonché molte sono le concordanze che permettono di conoscere il significato, almeno, dei principali simboli in esse contenuti, e, tutto sommato, questa è la cosa più essenziale.

Ma torniamo alla leggenda nella forma in cui ci è pervenuta; ciò che essa dice dell'origine vera e propria del Graal è degno di grande attenzione: questa coppa sarebbe stata intagliata dagli angeli in uno smeraldo staccatosi dalla fronte di Lucifero al momento della sua caduta. Tale smeraldo ricorda in modo stupefacente l'*urnâ*, ovvero la perla frontale che nell'iconografia indù occupa spesso il posto del terzo occhio di *Shiva*, il quale rappresenta quello che può esser chiamato il «senso dell'eternità». Questo accostamento ci sembra più adatto d'ogni altro a chiarire perfettamente il simbolismo del Graal; e inoltre si può persino vedere in esso un ulteriore rapporto con il cuore, il quale è, per la tradizione indù così come per molte altre – ma forse ancor più dichiaratamente -, il centro dell'essere integrale, al quale di conseguenza tale «senso dell'eternità» dev'essere direttamente ricollegato.

Si racconta poi che il Graal fu affidato ad Adamo nel Paradiso terrestre, ma che Adamo, al momento della sua caduta, lo perdette a propria volta, poiché non fu capace di portarlo con sé quando fu cacciato dall'Eden; e anche ciò diventa chiarissimo se si tiene conto del senso da noi appena indicato. L'uomo, allontanato dal suo centro originario a causa della sua colpa, si ritrovava ormai rinchiuso nella sfera del tempo; egli non era più in grado di raggiungere il punto unico dal quale ogni cosa è contemplata sotto l'aspetto dell'eternità. Il Paradiso terrestre, in effetti, era veramente il «Centro del Mondo», dappertutto fatto simile al Cuore divino; e non si può forse dire che Adamo, finché risiedette nell'Eden, viveva veramente nel Cuore di Dio?

Fa seguito qualcosa di più enigmatico: Seth ottenne di rientrare nel Paradiso terrestre e fu così in grado di tornare in possesso del prezioso vaso; ora, Seth è una delle raffigurazioni del Redentore, e questo tanto più in quanto il suo nome stesso esprime le idee di fondamento, di stabilità, e in qualche modo proclama la restaurazione dell'ordine primordiale distrutto dalla caduta dell'uomo. Da quel momento si era perciò in presenza, per lo meno, di una restaurazione parziale, nel senso che Seth e coloro che dopo di lui possedettero il Graal potevano con ciò stesso stabilire, in qualche luogo sulla terra, un centro spirituale che era quasi un'immagine del Paradiso perduto. La leggenda però non dice né dove né da chi il Graal fu conservato fino all'epoca di Cristo, né come la sua trasmissione fu assicurata; sennonché l'origine celtica che le si riconosce deve probabilmente lasciar capire che i Druidi parteciparono a tale trasmissione e devono essere considerati fra i conservatori regolari della tradizione primordiale. A ogni

buon conto, l'esistenza di un simile centro spirituale, o anche di diversi simili centri, in modo simultaneo o successivo, non sembra possa esser messa in dubbio, checché si possa pensare quanto alla loro localizzazione; c'è da osservare che sempre e dappertutto fu attribuita a essi, fra le altre, la designazione di «Cuore del Mondo», e che in tutte le tradizioni le descrizioni che a essi si riferiscono sono fondate su un identico simbolismo, simbolismo che si può seguire fin nei particolari più precisi. Forse che ciò non mostra a sufficienza come il Graal, o quel che è rappresentato in tal modo, avesse già, prima del Cristianesimo, e anzi fin dall'inizio dei tempi, un legame dei più stretti con il Cuore divino e con l'*Emmanuel*, intendiamo dire con la manifestazione, virtuale o reale secondo le epoche, ma sempre presente, del Verbo eterno in seno all'umanità terrestre?

Dopo la morte di Cristo, secondo la leggenda il Santo Graal fu trasportato in Gran Bretagna da Giuseppe di Arimatea e da Nicodemo; incomincia allora a svilupparsi la storia dei Cavalieri della Tavola Rotonda e delle loro gesta, che qui non abbiamo intenzione di seguire. La Tavola Rotonda era destinata ad accogliere il Graal quando uno dei Cavalieri fosse riuscito a impossessarsene e l'avesse portato dalla Gran Bretagna in Armorica; anche questa tavola è un simbolo verosimilmente antichissimo, uno di quelli che furono legati all'idea di quei centri spirituali ai quali abbiamo testé accennato. La forma circolare della tavola è inoltre legata al «ciclo zodiacale» (un altro simbolo che meriterebbe di essere studiato più da vicino) per la presenza, intorno a essa, di dodici personaggi principali, particolarità che si ritrova nella costituzione di tutti i centri in questione. Stando così le cose. forse che non è possibile vedere nel numero dei dodici Apostoli un indizio fra molti altri della perfetta conformità del Cristianesimo con la tradizione primordiale, alla quale si adatterebbe perciò così bene la denominazione di «precristianesimo»? In più, a proposito della Tavola Rotonda, abbiamo notato una curiosa concordanza con le rivelazioni simboliche di cui fu oggetto Marie des Vallées[3], nelle quali è menzionata «una tavola rotonda di diaspro, che rappresenta il Cuore di Nostro Signore», cosi come vi si parla di «un giardino che è il Santo Sacramento dell'altare», il quale, con le sue «quattro fontane di acqua viva», si identifica in modo misterioso con il Paradiso terrestre; forse che anche questa non è una conferma piuttosto straordinaria e inaspettata dei rapporti che indicavamo poco fa?

È ovvio che queste annotazioni troppo rapide non possono pretendere di presentarsi come uno studio esauriente di una questione tanto mal conosciuta; per il momento dobbiamo accontentarci di fornire queste semplici indicazioni, e ci rendiamo perfettamente conto che si tratta di considerazioni che di primo acchito sono tali da destare una certa sorpresa in coloro che hanno poca dimestichezza con le tradizioni antiche e con i loro

[3] Vd. «Regnabit», novembre 1924.

modi abituali di espressione simbolica; ci riserviamo però di svilupparle e di giustificarle più ampiamente in futuro, in articoli in cui riteniamo di poter affrontare inoltre molti altri punti non meno degni di interesse.

Nell'attesa, ricorderemo ancora, per quanto riguarda la leggenda del Santo Graal, una strana complicazione della quale non abbiamo finora tenuto conto: a motivo di una di quelle assimilazioni verbali che hanno spesso una parte non trascurabile nel simbolismo, e che forse obbediscono a ragioni più profonde di quanto si possa immaginare a prima vista, il Graal è nello stesso tempo un vaso (*grasale*) e un libro (*gradale* o *graduale*). In talune versioni i due significati sono financo strettamente accostati, e il libro diventa allora un'iscrizione tracciata da Cristo o da un angelo sulla coppa stessa. Non intendiamo per il momento trarre nessuna conclusione da questa osservazione, anche se si presenterebbero dei facili accostamenti da fare con il «Libro della Vita» e con taluni elementi del simbolismo apocalittico.

Si può anche aggiungere che la leggenda associa al Graal altri oggetti, in particolare una lancia, la quale, nell'adattamento cristiano, altro non è che la lancia del centurione Longino; ma quel che è più notevole è la preesistenza di questa lancia, o di qualcuno dei suoi equivalenti, come simbolo in qualche modo complementare della coppa nelle tradizioni antiche. Del resto, presso i Greci si riteneva che la lancia di Achille guarisse le ferite che provocava; e la leggenda medievale assegna proprio la stessa virtù alla lancia della Passione. Questo ci ricorda un'altra rassomiglianza dello stesso genere: nel mito di Adone (il cui nome, d'altronde, significa «il Signore»), quando l'eroe è colpito a morte dalle zanne di un cinghiale (che qui tengono il posto della lancia), il suo sangue, spargendosi sul terreno, fa nascere un fiore; ora, lo Charbonneau ha segnalato «uno stampo per ostie del secolo XII sul quale si vede il sangue delle ferite del Crocefisso cadere in gocce che si trasformano in rose, e la vetrata del secolo XIII della Cattedrale di Angers in cui il sangue divino, che cola a fiotti, si spande anch'esso in forma di rose»[4] Riparleremo tra poco del simbolismo floreale, visto però sotto un aspetto un po' diverso; quale che sia però la molteplicità dei sensi presentati da quasi tutti i simboli, tutto questo si completa e si armonizza perfettamente, e tale molteplicità stessa, lungi dall'essere un inconveniente o un difetto, è al contrario, per chi la sa comprendere, uno dei principali vantaggi di un linguaggio molto meno ristrettamente limitato del linguaggio ordinano.

Per concludere queste annotazioni indicheremo alcuni simboli i quali, in tradizioni diverse, si sostituiscono talvolta a quello della coppa, e sono in fondo identici a esso; con questo non esorbiteremo dal nostro argomento, giacché lo stesso Graal, come ci si è potuti render conto da tutto quel che abbiamo detto fin qui, non ha all'origine altro significato se non quello che generalmente ha il vaso sacro dovunque lo si incontri, e che ha in

[4] «Regnabit», gennaio 1925.

particolare, in Oriente, la coppa sacrificale contenente il *Soma* vedico (o lo *Haoma* mazdaico), straordinaria «prefigurazione» eucaristica sulla quale torneremo forse in qualche altra occasione. Quel che il *Soma* propriamente raffigura è la «bevanda d'immortalità», l'*Amritâ* degli Indù, l'*Ambrosia* dei Greci (due parole etimologicamente simili), la quale conferisce o restituisce a coloro che la ricevono con le disposizioni richieste, quel «senso dell'eternità» di cui abbiamo parlato prima.

Uno dei simboli di cui vogliamo trattare è il triangolo con la punta diretta in basso; si tratta di una specie di rappresentazione schematica della coppa sacrificale, e come tale si incontra in taluni *yantra*, o simboli geometrici dell'India. Per di più, ciò che è notevole dal nostro punto di vista, è che la stessa figura è anche un simbolo del cuore, del quale riproduce evidentemente la forma, semplificandola; il «triangolo del cuore» è un'espressione comune nelle tradizioni orientali. Questo ci porta a fare un'osservazione non priva d'interesse: ed è che la raffigurazione del cuore inscritto in un triangolo disposto in questo modo non ha in sé nulla che non sia perfettamente legittimo, sia che si tratti del cuore umano o del Cuore divino, e che essa è anzi piuttosto significativa quando la si riferisca agli emblemi in uso presso un certo ermetismo cristiano del Medioevo, le cui intenzioni furono sempre pienamente ortodosse. Se nel corso dei tempi moderni si è talvolta voluto attribuire a simile rappresentazione un senso blasfemo[5], è perché, coscientemente o no, si è alterato il significato primitivo dei simboli, fino a rovesciarne il valore normale; è questo un fenomeno di cui si potrebbero citare numerosi esempi, e che del resto ha la sua spiegazione nel fatto che certi simboli sono in effetti suscettibili di una duplice interpretazione e hanno per così dire due facce opposte. Non è forse vero, ad esempio, che il serpente, così come il leone, significano allo stesso tempo, e a seconda dei casi, Cristo e Satana? Non possiamo pensare di esporre qui, a tal proposito, una teoria generale che ci condurrebbe assai lontano; ma si comprenderà che siamo in presenza di qualcosa che rende assai delicato il maneggio dei simboli, e che inoltre questo punto richiede un'attenzione affatto speciale quando si tratti di scoprire il reale significato di certi emblemi e di tradurli in modo corretto.

Un altro simbolo che frequentemente equivale a quello della coppa, è un simbolo floreale: di fatto, il fiore non evoca forse, con la sua forma, l'idea di un «ricettacolo», e non si parla forse del «calice» di un fiore? In Oriente, il fiore simbolico per eccellenza è il loto; in Occidente ad avere questo ruolo è più spesso la rosa. Sia chiaro, non vogliamo dire con questo che l'unico significato di quest'ultima è di rappresentare la coppa, e ciò vale anche per il loto, tanto più che, al contrario, siamo noi stessi che ne abbiamo indicato in precedenza un altro senso; lo vedremmo però volentieri nel

---

[5] «Regnabit», agosto-settembre 1924.

disegno ricamato su quella tavola d'altare dell'abbazia di Fontevrault[6] in cui la rosa è posta al piede di una lancia lungo la quale scorrono gocce di sangue. Questa rosa compare in tale occasione associata alla lancia proprio come lo è la coppa in altre rappresentazioni, e sembra in effetti raccogliere le gocce di sangue più che provenire dalla trasformazione di una di esse; a ogni buon conto, i due significati più che opporsi si completano, poiché le gocce, cadendo sulla rosa, la vivificano e la fanno sbocciare. È la «rugiada celeste», secondo la raffigurazione così spesso usata in rapporto con l'idea della Redenzione, o con le idee tra loro connesse di rigenerazione e di resurrezione; sennonché anche questo richiederebbe lunghe spiegazioni, quand'anche ci limitassimo a mettere in rilievo la concordanza delle differenti tradizioni nei confronti di quest'altro simbolo.

D'altro canto, giacché si è qui parlato della Rosa-Croce a proposito del sigillo di Lutero[7], diremo che tale emblema ermetico fu in origine specificamente cristiano, qualunque siano le false interpretazioni più o meno «naturalistiche» che ne sono state date a partire dal secolo XVII; e non è forse rimarchevole che la rosa vi occupi, al centro della croce, il posto stesso del Sacro Cuore? Facendo astrazione dalle rappresentazioni in cui le cinque piaghe del Crocefisso sono raffigurate da altrettante rose, la rosa centrale, quando è da sola, può benissimo esser fatta simile al Cuore stesso, al vaso, cioè, che contiene il sangue, vaso che è il centro della vita e inoltre il centro dell'intero essere.

Della coppa c'è ancora almeno un altro equivalente simbolico: esso è la mezzaluna; sennonché, quest'ultima. per essere compiutamente spiegata, richiederebbe sviluppi che esorbiterebbero completamente dall'argomento del presente studio; la ricordiamo perciò soltanto per non trascurare del tutto nessun aspetto della questione. Da tutti gli accostamenti che abbiamo segnalato, trarremo una conseguenza che speriamo di poter rendere ancor più manifesta in seguito: quando si trovano dappertutto concordanze simili, non è che ciò costituisca qualcosa di più di un semplice indizio dell'esistenza di una tradizione primordiale? E come spiegare che, quasi sempre, coloro stessi che si credono obbligati ad ammettere in linea di principio una simile tradizione poi non ci pensano più del tutto, e di fatto ragionano esattamente come se di essa non si sia conservato nulla nel corso dei secoli? Se si acconsente a riflettere un po' su quanto sia anormale un atteggiamento del genere, forse si sarà meno disposti a stupirsi di certe considerazioni che, in verità, sembrano strane solo in grazia delle abitudini mentali proprie della nostra epoca. Del resto, basta cercare un poco, a condizione di farlo senza partito preso, per scoprire da tutte le parti i segni di quell'unità dottrinale essenziale, di cui la coscienza ha talvolta potuto oscurarsi nell'umanità, ma che non è mai del tutto scomparsa; e a mano a

---

[6] «Regnabit», gennaio 1925, figura a p. 106.

[7] «Regnabit», gennaio 1925.

mano che si procede in tale ricerca, i punti di confronto si moltiplicano quasi da soli e nuove prove appaiono a ogni momento; quel che è certo, è che il *Quaerite et invenietis* del Vangelo non è una parola vana.